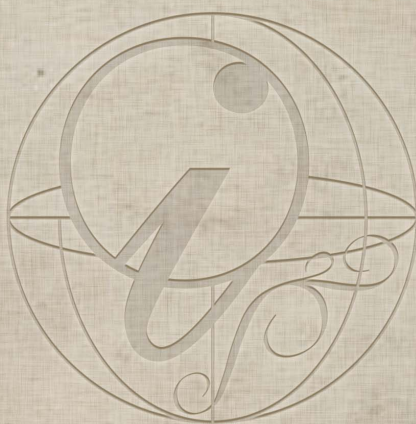


ORBIS IDEARUM



VOLUME 3, ISSUE 1 (2015)

IDEA OF POWER

ISSN: 2353-3900



ORBIS IDEARUM

European Journal of the History of Ideas

NetMag
edition

Volume 3, Issue 1 (2015)

ORBIS IDEARUM
European Journal of the History of Ideas

NetMag
edition

edited by
Riccardo Campa and Michel Henri Kowalewicz

Editorial Board

Karl Acham, Tatiana Artemyeva, Warren Breckman, Ulrich Dierse, Paweł Dybel, Maria Flis, Jarosław Górniak, Viktor Kaploun, Marcin Król, Jens Loenhoff, Giuseppe Micheli, Mikhail Mikeshein, Eric S. Nelson, Jin Y. Park, Luciano Pellicani, Riccardo Pozzo, Gregorio Piaia, Martina Roesner, Gunter Scholtz, Alexander Schwarz, Sergio Sorrentino, Carole Talon-Hugon, Irina Tunkina, Han Vermeulen, Mara Wade, Mar-tine Yvernault

ORBIS IDEARUM

Special issue:
The Idea of Power

edited by
MICHEL HENRI KOWALEWICZ

ORBIS IDEARUM



Volume 3, Issue 1 (2015)

History of Ideas Research Centre
Jagiellonian University in Krakow



This issue is funded by the “National Program for the Development of the Humanities” of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Poland.



**NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI**

© History of Ideas Research Centre
Jagiellonian University in Krakow

Editors in Chief: *Michel Henri Kowalewicz / Riccardo Campa*

Proofreading for English texts: Lucas B Mazur

Proofreading for French texts: Michel Henri Kowalewicz

Proofreading for German texts: Anna Juraschek

Assistant Editor / Typesetting: Dawid K Wiczorek

TABLE OF CONTENTS

Michel Henri Kowalewicz

Preamble.

The Idea of Power 9

Jadwiga Guerrero van der Meijden / Karol Wilczyński

Reason and Will.

Remarks on Augustine's Idea of Power 33

Michel Henri Kowalewicz

Ipsa scientia potentia est!

Die Idee der *universitas* zwischen Vergangenheit und Zukunft 61

Lucas B Mazur

Defining Power in Social Psychology 101

Salvo Andò

Envisioning Power.

Alcune considerazioni sulla ricezione dell'ultimo lavoro di Eric Wolf 121

Riccardo Campa

Biopolitica e Biopotere.

Da Foucault all'*Italian Theory* e oltre 125

Authors 171

ORBIS IDEARUM

European Journal of the History of Ideas

The new History of Ideas Research Centre was founded on the conviction that the history of ideas is of great importance not only for all academic fields, but first and foremost for culture and society. The history of ideas enables a better understanding of our present, whose culture and manners of thinking result from certain traditions and therefore are not self-explanatory. We are not Europeans neither because of the territory we inhabit nor in virtue of recently concluded European treaties, but because European culture has been shaped by particular basic ideas and attitudes. They can only be clearly comprehended and commented on via an examination of their history, which can only be explicitly appropriated and evaluated against their historical background. The history of ideas explains our mental and cultural presuppositions and thereby may lead to justified affirmation and critique – not only a critique of traditional ideas, but also a critique of our present situation that often reveals its deficiencies only in the light of prior convictions and keynotes. The increasing specialization of historical studies needs to be counterbalanced by other types of research that focus on common presuppositions and thoughts, and thereby promote interdisciplinary work. This is precisely the scope of the studies of the history of ideas, where many academic fields overlap. In order to foster fruitful research discussion in the domain of the history of ideas, the research centre decided to launch the online magazine *Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas*, and the book series *Vestigia Idearum Historica. Beiträge zur Ideengeschichte Europas* by mentis Verlag in Münster.

The concept of the history of ideas has admittedly lost its semantic outlines. Since historical research has disproved rather than confirmed Lovejoy's research program that was based on the supposition of constant unit-ideas, the concept of the history of ideas can be applied to any inquiry in the field of the *Geistesgeschichte*. By contrast, the new research centre attempts to restore the distinctive profile of the history of ideas. For the centre, ideas are thoughts, representations and fantasy

images that may be expressed in various forms. Ideas manifest themselves first and foremost in language, but also in nonlinguistic media, and even in activities, rites and practices. In the latter case, they do not always manifest themselves directly, but are sometimes at the basis of certain cultural phenomena before eventually receiving linguistic expression. For this reason, the history of ideas coincides neither with the history of concepts (*Begriffsgeschichte*) nor with intellectual history (*allgemeine Geistesgeschichte*). While the former is oriented towards thoughts that are expressed linguistically, and, therefore, elaborates only a part of the history of ideas, the latter is devoted to the whole mental life of humankind, which may involve even religious systems and fundamental convictions of a whole epoch. By contrast, the history of ideas always focuses on particular elements that are recognizable in thought or in culture, and whose transformation or constancy can be explored over a certain period of time by describing, analyzing, and interpreting their appearance, function, and effect. Taken in this sense, the history of ideas occupies an intermediate position: it covers a broader field than the history of concepts that could be understood as one of its subareas, but it has a more specific task than intellectual history (*allgemeine Geistesgeschichte*). Even more than in the case of the history of concepts (*Begriffsgeschichte*), one must resist the temptation to mistake the historian's interpretations for historical ideas.

The Editors

PREAMBLE

THE IDEA OF POWER

Michel Henri Kowalewicz

Jagiellonian University in Krakow
michel.kowalewicz@uj.edu.pl

Orbis Idearum (ISSN: 2353–3900), Vol. 3, Issue 1 (2015), pp. 9–32

The Sciences, are small Power; because not eminent; and therefore, not acknowledged in any man; nor are at all, but in a few; and in them, but of a few things. For Science is of that nature, as none can understand it to be, but such as in a good measure have attained it.

Thomas Hobbes of Malmesbury*

Scientia, Potentia est; sed parva; quia Scientia egregia rara est, nec proinde apparet nisi paucissimis, & in paucis rebus. Scientiae enim ea natura est ut esse intelligi non possit, nisi ab illis qui sunt Scientia praediti.

Thomas Hobbes of Malmesbury**

Under this simple *Idea* of Power. I have taken occasion to explain our *Ideas* of *Will*, *Volition*, *Liberty*, and *Necessity*; which having a greater mixture in them, than belongs barely to simple Modes, might perhaps, be better placed amongst the more complex.

John Locke***

Tout pouvoir est une magie réelle, si l'on appelle magie la possibilité de produire des effets sans contact ni agent, en provoquant pour ainsi dire une parfaite et immédiate docilité des choses. [...] La magie, c'est l'idée qu'on peut commander aux choses comme aux êtres.

Roger Cailliois****

Probably the majority of our “modern” children intuitively associate the Power icon (⏻) with the possibility of either activation or deactivation of all kinds of devices: starting with a television or a light switch and ending with more complicated and perhaps more fascinating items, such as smart phones, tablets, computers or game consoles.

Even a very young child is able to understand the two conditions, identified by words like “on” and “off,” or by symbols such as “1” and “0.” These settings are defined by the International Electrotechnical Commission (known in French as *La Commission électrotechnique internationale*) and also include the widely used symbols: IEC 5007 (line: I), IEC 5008 (heavy circle: ○), IEC 5009 (line within a

broken circle: ☐), and IEC 5010 (line within a circle: Ⓢ). The IEC 5007 symbol means “on,” while IEC 5008 is associated with “off,” both symbols being taken from the binary system. The symbol IEC 5009 (also associated with the black waning crescent moon: ☾), commonly referred to as sleep mode, is a low power state, and the IEC 5010 symbolizes the radical control switch between the “on” and “off” states. The graphical symbols adopted by the International Electrotechnical Commission that represent these power states – “on,” “off,” and “sleep” – do not need complex descriptions or detailed manuals to distinguish “power up” (that means “turn on” or “wake up”) from “power down” (that means “turn off” or “go to sleep”). We can imagine how this idea of equipment functioning captures contemporary children’s perception of the world.

From this perspective a basic understanding of the concept of power comes down to the ability to turn on or off a device. Sneaky parents can restrict access to their children’s computer through parental controls software or by simply blocking physical access to the device. The simplest solution in this case is to hide the power supply. So, the power supply and power button are the basic instruments to control the world of “modern” devices.

As children quickly learn to control other children and to place their fate in the exercise of power, they also acquire knowledge on different contexts and uses of the word. With age they begin to understand the broader idea of power, that is, the idea of power as extended beyond the simple control of things and people to the abstract understanding of political control, ability or opportunity, and authority or influence. At school, the child also discovers the mysterious secrets of power from the standpoint of mathematics, electricity or of micro- or telescopic observations. The word “power,” use in singular or plural, accompanies us all in our everyday lives, defining our place in the world and determining our relationships not so much by pure force, but by setting the reach, and thereby the limits, of our possibilities. From Antiquity to Modern Times, the historical dynamics of our changing understanding of the idea of power recalls a child’s discovering of the world, as both are based on new dealings and correlations.

The word “power,” which already in the middle of the 9th century was drawn directly from the Latin *posse* (e.g. in French), expressed the modality of the possible,¹ reflects, in first place, the notion of probability. In the French language one can notice the dynamics of the words *pouvoir*, *savoir* and *vouloir* that fulfill dual roles depending on the context: both as verbs and as nouns.² In English the noun appears in the 14th century, adopted from the Anglo-French, but the verb is a more recent innovation and going back to the end of 19th century and means “to make powerful,” to supply a machine, or to move quickly.³ But the roots of

1 See: *Le Grand Robert de la Langue Française*, ed. by A. Rey, Paris: Dictionnaires Le Robert 2001, vol. 5, p. 1068.

2 See: *ibid.*

3 See: *Online Etymology Dictionary*: <http://www.etymonline.com/index.php?term=power> [15.09.15].

the idea of “power” go also back to the Indo-European (*potis*) and Greek (*potis* [πόσις], *despotes* [δεσπότης], and *potnia* [πότνια]) traditions, which Barbara Cassin sketches in her *Dictionary of Untranslatables* (2004 for French, and 2014 for English edition).⁴ It was in the times of Quintilian that the Latin adjectives such as *possibilis* and *impossibilis* first appeared. These adjectives were derived from the verb *potest*, reflecting the Greek opposition: *dunatos* [δυνατός] and *adunatos* [ἀδύνατος], and developed in turn from *dunamis* [δύναμις] meaning strength.⁵ The history of the idea of power is accompanied, therefore, by an understanding of the notion as a logical category of modality, and as an ontological category (*potentia*) that determines the real and the actual. Beside that, the idea of power is most commonly associated with the ability to act in a moral or political sense of *potestas* and has subsequently gained in importance particularly in Modern Times.⁶

In 1957 Robert A. Dahl attempted to deal not so much with the history of the notion of power, but with the very concept that “is as ancient and ubiquitous as any that social theory can boast.”⁷ He added simultaneously: “If these assertions needed any documentation, one could set up an endless parade of great names from Plato and Aristotle through Machiavelli and Hobbes to Pareto and Weber to demonstrate that a large number of seminal social theorists have devoted a good deal of attention to power and the phenomena associated with it.”⁸

In 1597 Francis Bacon announced to all and sundry that *Ipsa scientia potestas est!*⁹ Thomas Hobbes considered *scientia* in 1651 to be a “small Power” and in 1668 he considered it to be a *potentia*. However, as recently was proved by Joseph Canning in his stage on *Ideas of Power in the Late Middle Ages, 1296-1417*,¹⁰ al-

4 See: *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, ed. by B. Cassin, translated by S. Rendall / Ch. Hubert / J. Mehlman / N. Stein / M. Syrotinski, translation edited by E. Apter / J. Lezra / M. Wood, Translation / Transnation, Princeton / Oxford: Princeton University Press 2014, [e-book edition:] pp. 4568–4570; cf. also *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, ed. by B. Cassin, Paris: Editions du Seuil / Dictionnaires Le Robert 2004, p. 979.

5 See: *Dictionary of Untranslatables*, [e-book edition] p. 4568.

6 See: *ibid.*, pp. 4569f.

7 See: R. A. Dahl: The Concept of Power. In: *The Behavioural Science* 2–3 (July 1957), p. 201.

8 See: *ibid.*

9 See: F. Bacon: *Meditationes Sacrae. De Heraesibus*: 1597, p. 241: “Dei quam potestatis; vel putiusejus partis potestatis Dei, (nam et ipsa scientia potestas est) qua scit, quam ejus qua raovet et agit; ut praesciat quaedam otoise, quae non praedestinet et praordinet.” See: B. Vickers: Francis Bacon and the Progress of Knowledge. In: *Journal of the History of Ideas*, 53–3 (1992), p. 512: “It should be noted that the ascription to Bacon’s philosophical works of the generalized statement that ‘knowledge is power’ is erroneous. [...] The phrase does occur, as quoted, once in Bacon, but in the essay on ‘Heresies’ in the early *Meditationes Sacrae* (published with the 1597 *Essays*), where Becan distinguished three kinds of heresies, the third being ‘those who . . . give a wider range to the knowledge of Godthan to his power (for knowledge itself is power) whereby he knows, than to that whereby he works and acts.’ (tr. Spedding; VII, 252). [...] The rather specific context again makes it impossible to extract the expression ‘knowledge is power’ as some Baconian axiom.”

10 See: J. Canning: *Ideas of Power in the Late Middle Ages, 1296–1417*, Cambridge: Cambridge University Press 2014.

ready in the late Middle Ages, Dante Alighieri, Marsilius of Padua, William of Ockham, Bartolus, Baldus, and John Wyclif, drawing extensively on the tradition of Aristotle and Augustine, were laying the foundations of the modern understanding of the notion of power. It is here that we also find emerging political discourse around the different facets of the concept. But Dahl observes in his approach to the concept that:

Doubtless it would be easy to show, too, how the word and its synonyms are everywhere embedded in the language of civilized peoples, often in subtly different ways: power, influence, control, pouvoir, puissance, Macht, Herrschaft, Gewalt, imperium, potestas, auctoritas, potentia, etc.¹¹

Referring specifically to the concept of power in English, Dahl is necessarily led to conclude that:

Unfortunately, in the English language power is an awkward word, for unlike 'influence' and 'control' it has no convenient verb form, nor can the subject and object of the relation be supplied with noun forms without resort to barbaric neologisms.¹²

The concept of power that will be analyzed by Dahl, however, is understood as a relationship among people within some specific properties of this relationship.¹³ According to Dahl, the key issue concerning power, however, is the possibility of measuring power, i.e. the comparability of power.¹⁴ Only in this way is it possible to estimate its (relative) strength and impact.¹⁵ But in the conventional moral or political understanding of power it is not to be confused with force.¹⁶

Thereto Thomas Hobbes and John Locke give us excellent examples. On one hand, in his *Leviathan*, Hobbes demonstrated that power or *potentia* are not only virtual or potential. That which provides us with power can only be defined by power itself, which is to say that we must exercise power in order to see its fruits.¹⁷ Hobbes distinguishes—both in his first English edition from 1651, and in his

¹¹ See: R. A. Dahl: *The Concept of Power*, p. 201.

¹² See: *ibid.*, p. 202.

¹³ See: *ibid.*, pp. 202–205.

¹⁴ See: *ibid.*, pp. 205–209.

¹⁵ See: *ibid.*, pp. 209–214.

¹⁶ See: *ibid.*, p. 201: “power is here defined in terms of a relation between people, and is expressed in simple symbolic notation. From this definition is developed a statement of power comparability, or the relative degree of power held by two or more persons. With these concepts it is possible for example, to rank members of the United States Senate according to the ‘power’ over legislation on foreign policy and on tax and fiscal policy.”

¹⁷ See: D. van Mill: *Liberty, Rationality, and Agency in Hobbes's Leviathan*, Albany: State University of New York Press 2001, p. 215f.

Latin version from 1668—natural and instrumental powers.¹⁸ On the other hand, Locke studied power from a totally different angle; in exposing the uselessness of the concept of innate ideas, he explained how the idea of power arises in the human mind. As Michael Jacovides explored “The Origin of the Idea of Power,” Locke thus tried to retrace not so much a history of an idea as, starting with the classic Locke’s *Essay On Human Understanding* and especially the 21st chapter *Of Power*, he attempted to familiarize us with a process in which “we build the idea of power out gathered by witnessing agents causing changes.”¹⁹ Locke makes this process particularly intelligible thanks to a clear form of discourse and an exemplary argument divided into the following sections: “This Idea how got,” “Power, active and passive,” “Power includes Relation,” “The clearest Idea of active Power had from Spirit,” “Will and Understanding two Powers in Mind or Spirit,” etc.²⁰ Locke puts particular emphasis on liberty (“Liberty, what,” “Liberty belongs not the Will,” and “Liberty is freedom to execute what is willed”). Here Locke clearly demarcated concepts such as liberty and freedom, will and desire, to allow for the main arguments found in such titles as “Government of our Passions the right Improvement of Liberty” and “Active and passive power, in motions and in thinking.”²¹

18 See: Th. Hobbes of Malmesbury: Of Power. In: *Leviathan* (English edition of 1651), p. 67: “The Power of a Man, (to take it Universally,) is his present means, to obtain some future apparent Good. And is either *Originall*, or *Instrumentall*. *Naturall Power*, is the eminence of the Faculties of Body, or Mind: as extraordinary Strength, Forme, Prudence, Arts, Eloquence, Liberality, Nobility. *Instrumentall* are those Powers, which acquired by these, or by fortune, are means and Instruments to acquire more: as Riches, Reputation, Friends, and the secret working of God, which men call Good Luck. For the nature of Power, is in this point, like to Fame, increasing as it proceeds; or like the motion of heavy bodies, which the further they go, make still the more hast;” see: *id.*: De Potentia. In: *Leviathan* (Latin edition of 1668), p. 43: “Potentia cujusque (universaliter sumpta) est Mediorum omnium, quae habet ad Bonum aliquod futurum apparens adipiscendum, aggregatum. Est autem vel *Naturalis*, vel *Instrumentalis*. *Potentia Naturalis*, est Excellentia Facultatum Corporis, vel Animi: ut Robur, Forma, Prudentia, Ars, Eloquentia, Liberalitas, Nobilitas. *Instrumentales* sunt quae per *Naturales* vel fortunam acquisitae, Media & Instrumenta sunt ad Potentiam augendam: ut Divitiae, Existimatio, Amici, & Operatio impercepta Dei, quam homines plerumque appellant Fortunam. Potentiae enim natura hac in re Famae similis est, eundo crescens; vel corporum gravium descensui quae procedendo acceleratur.”

19 See: M. Jacovides: Locke’s Construction of the Idea of Power. In: *Studies in the History and Philosophy of Science* 34, p. 329. Beside Locke, in the 21st century Edoardo Boncinelli also takes the topics from the perspective of neuroscience, trying to show how ideas spring out, cf. E. Boncinelli, *Come nascono le idee*, Roma / Bari: Editori Laterza 2008, blurb: „Il momento della produzione dell’idea è brevissimo: un fiat, un soffio. Tra le possibili metafore la più calzante e quella di una associazione anomala, non scontata, ardita. Ma anche le idee balorde nascono così, alcune però si rivelano geniali. E qui entrano in gioco la perseveranza, la coerenza e la logica...”

20 See: J. Locke: *An Essay Concerning Humane Understanding. In Four Books*, London: Printed by Eliz. Holt, for Thomas Basset, at the George in Fleet Street, near St. Dunstan’s Church ²1690, chapter XXI; cf. also online: <http://www.gutenberg.org/cache/epub/10615/pg10615-images.html> [15.09.15].

21 See: *ibid.*

The notion of power attracts the attention of both Hobbes and Locke for various reasons, leading to differing individual interpretations. Nevertheless, in the shadow of these interpretations is religion. And as Bacon—referring to the divine sovereignty—uses the term *potestas*, so Hobbes—referring to the man—customs the term *potentia*. In contrast, the “power” of Locke is closely linked with the concept of freedom and volition. In the background of these different interpretations was the doctrinal change in the Anglican Church in 17th century and the acceptance of the Catholic understanding of “free will.” William Uzgalis draws our attention to this theological change in his comment on Locke’s chapter “Of Power.” From this scope we can better understand the “determinism” of Hobbes, and the ambivalent approach of Locke to the dogma of *liberum arbitrium*. However, the abandonment of the Protestantism negation of free will that had been typical for Lutherans or Calvinists (within the doctrine of predestination), opened new possibilities for interpreting both freedom and will.²² But as Uzgalis notes:

Liberty comes from the power either to carry out a volition or not to do so. Locke, though not saying so explicitly, is attacking the doctrine of freedom of the will where the paramount question is about the freedom of volition. Locke thinks that this emphasis on volition is a mistake, for simply having volition is a necessary but not a sufficient condition of liberty. Having the volition and having the power to carry it out (or not) are jointly sufficient for liberty.²³

Therefore reference to the Catholic understanding of free will seems to be crucial for understanding the modern vicissitudes of the notion of power. It is not so much language, and still less ethnicity or nationality, but religion that will be decisive for the development of the concept from the 18th century onwards. Looking at how the British concept evolved, we can see the conceptual transition from the reference to God in the sense of *potestas* in the direction to man in the sense of *potentia*, or “small power” as it is called by Hobbes, or power, *tout court*, by Locke. Combining or demarcation power with force (as *potentia* or *potestas*) in the early

22 See: W. Uzgalis: *Locke’s Essay concerning Human Understanding. A Reader’s Guide*, London: Continuum 2007, p. 55: “It is worth nothing that the debate about free will and determinism occurred during this period both in the theological and the scientific domains. Free will was a Catholic doctrine. Luther and Calvin, the Protestant reformers, rejected free will in favor of divine determinism and predestination. If one considers omnipotence to be one of God’s properties, it is easy to see how complete determinism of the created world might follow from this. Thomas Hobbes was both a theological and a scientific determinist. The Anglican Church, which was supposed to be a Protestant church, abandoned Lutheran and Calvinist determinism in favor of free will a decade or so before the publication (without the author’s permission) of Hobbes’s exchange with Bishop Bramhall in 1654. One of the points that Hobbes makes in defense of his position is that the leaders of the Protestants, Luther and Calvin, were determinists. Bramhall’s rejection of this claim is quite implausible. Hobbes is also remarkable in drawing the determinist implications from the work of Galileo.”

23 See: *ibid.*, p. 57.

Modern Times has nothing to do with the particular English, French or German attitudes of philosophers, but with religious and as well doctrinal (Protestant or Catholic) understandings of the world and of the place of a man therein. Therefore, Bacon's domestication (from Latin roots) of the very notion of *scientia* as ordered knowledge, and this without any religious or confessional connotation,²⁴ was perhaps more meritorious than the announcement *Ipsa scientia potestas est!*

The foundations of the modern concept of power, established by Hobbes and Locke, created fertile ground for the further growth of the idea in the 18th century. Uzgalis highlights the importance of Locke's contribution in two principal ways: first for physics and secondly for ethical and political issues:

Chapter XXI 'Power,' the longest chapter in the Essay, is important for several reasons. First, it takes us from the inherent properties of physical objects and space and time to a discussion of causality, or how physical objects affect one another. Analogously, it takes us in respect of minds from the reception and construction of ideas to volition and action. It is in this context that we get Locke's discussion of free will and determinism and our evaluation of acts as good and evil.²⁵

David van Mill emphasizes the significance of Hobbes's contribution as follows:

There is a tendency to think of Hobbes's notion of power simply in political terms. Michael [sic] Foucault, for example, suggests that Hobbes's notion of power is insufficient because it is a top-down concept in which the sovereign imposes his will from his position of political authority. Instead, Foucault suggests that power is a more fluid, pervasive phenomenon that rises from the bottom as well as falls from the top. [...] In fact, Hobbes has a much more sophisticated concept of power than Foucault suggests, and when he talks of power he rarely discusses it in strictly political terms; instead he notes its pervasive qualities in civil society, and in the state of nature. If power resides in the latter condition then it clearly cannot only refer to the exercise of political

24 See: Ph. Büttgen / R. Imbach / U. J. Schneider / J. Selderhuis: Einleitung, Doctrina als Norm und als Form. Entwurf einer Fragestellung / Introduction. La doctrine comme forme et comme norme. Esquisse de questionnaire. In: *Vera Doctrina. Zur Begriffsgeschichte der Lehre von Augustinus bis Descartes / L'idée de doctrine d'Augustin à Descartes*, ed. by Ph. Büttgen / R. Imbach / U. J. Schneider / J. Selderhuis, Wolfenbütteler Forschungen 123, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2009, p. 10: "L'histoire de la doctrine embrasse ainsi la formation des savoirs et celle des identités religieuses à la fin du Moyen Age et à l'époque moderne. Dans l'invocation, permanente en ce temps-là, de la 'vraie, saine et droite doctrine', elle rassemble, entre autres, l'histoire des clergés, de l'université, de la catéchèse, l'histoire de la censure et du contrôle des idées, l'histoire de la formation des sectes, tendances et écoles philosophiques, théologiques, scientifiques, l'histoire des intellectuels et des savants. Ce sont là quelques-uns des lieux de doctrine qui seront explorés. Forme et norme, les deux aspects se retrouvent dans nos deux titres: *Vera doctrina* et *Sacra doctrina*." See especially Th. Gontier: *Doctrine et science dans les Essais de Montaigne*. In: *ibid.*, pp. 343–364.

25 See: *ibid.*, p. 55.

authority. If we carefully examine what Hobbes says about power we find that he focuses on the individual and on complex social relations not on the sovereign. The overriding, albeit instrumental drive for Hobbes, is the desire for power, broadly defined as a person's 'present means, to obtain some future apparent Good.' This definition is broken down into instrumental and natural power, the latter being the 'eminence of the Faculties of Body, or Mind,' and the former the instruments that our natural capacities have helped us acquire and that in turn help us to gain even more power; that is, more means of attaining future goods.²⁶

The assumptions of social order set out in the political philosophy of Charles Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu, presented in *The Spirit of the Laws* in 1748,²⁷ and in the epoch-making Europeanization of Russia as outlined by John Brown in 1764 for Catherine the Great, played a key role in the modern meaning of a democratic state and the separation of powers.²⁸ The understanding of power in the eighteenth century was influenced not only by Jean-Jacques Rousseau's (1762) *Social Contract, or Principles of Political Right*,²⁹ but also—and perhaps more so—by two key issues of the century launched by the Free Society for Economy and Agriculture in Petersburg in 1766, and as within the class for philosophy of the Royal Academy of Sciences in Berlin in 1781. The first competition was devoted to the question of "serfdom" and "peasant property"; the second competition, in turn, introduced the question proposed by Frederick the Great: Does the sovereign have the right to deceive the people? (*Est-ce que le souverain a le droit de tromper le peuple?*)³⁰ As an answer to the first question, François Marie Arouet de Voltaire proposed two dissertations: one in Latin and the other in French.³¹ The Latin essay was written anonymously under the motto: *Si populus*

26 See: D. van Mill: *Liberty, Rationality, and Agency in Hobbes's Leviathan*, pp. 213f.

27 See: Ch. de Montesquieu: *De l'esprit des loix ou du rapport que les loix doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les mœurs, le climat, la religion, le commerce, &c. à quoi l'auteur a ajouté. Des recherches nouvelles sur les loix romaines touchant les successions, sur les loix françoises, & sur les loix féodales*, Genève: chez Barillot et fils 1748.

28 See: M. Kowalewicz: Eine 'gute Aufzucht' als Aufgabe der Aufklärung oder als Staatsangelegenheit? Zur Rezeption einiger französischer und britischer Ansätze der Pädagogik in Deutschland und Russland im 18. Jahrhundert. In: *Interdisziplinarität und Internationalität. Wege und Formen der Rezeption der französischen und britischen Aufklärung in Deutschland und Rußland im 18. Jahrhundert*, ed. by H. Duchhardt / C. Scharf, Mainz: Philipp von Zabern 2004, p. 254.

29 See: J.-J. Rousseau: *Du contrat social ou, Principes du droit politique*, Amsterdam: Marc-Michel Rey 1762.

30 See: W. Kraus: Eine politische Preisfrage im Jahre 1780. In: *id.: Das wissenschaftliche Werk*, ed. on behalf of the Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften by M. Neumann, vol. III: *Aufklärung III: Deutschland und Spanien*, ed. by M. Fontius, Berlin / New York: Walter de Gruyter 1996, pp. 192–202.

31 Vladimir Somov communicated in 2007 these unpublished essays in the framework of the project

dives, *Rex dives* (if the people are rich, the king is rich), and was subsequently placed by Voltaire in summary form in his *Philosophical Dictionary* (*Dictionnaire philosophique portatif*)³² and in *Questions sur l'Encyclopédie*³³ in the article devoted to property.³⁴ The question posed by the Berlin Academy can be traced back to the initiative of Jean le Rond d'Alembert, which he proposed to the king in a letter on December, 18th 1769.³⁵

The significant queries raised in Russia in the 1730s (initially only around the Imperial Academy of Sciences in Petersburg)³⁶ and again in the 1760s, during the reign of Catherine the Great (through the Europe-wide proposals of education and legislative reforms for Russia and also the above mentioned question of the possible abolition of serfdom in Europe's "laboratory of Enlightenment") were particularly momentous for all of the civilized world and in many ways outshined the overrated debate about the core of *Aufklärung* in Germany that evolved two decades later in the *Berlinische Monatsschrift* in 1783 (containing pieces by such great minds as Immanuel Kant, Johann Gottfried Herder, Gotthold Ephraim Lessing or Moses Mendelssohn).³⁷ It was also in Russia in the 1760s that Leonhard Euler pointed out the concepts of freedom and power as part of his project *Letters*

Les Archives de l'Est et la France des Lumières by Georges Dulac [et al.], cf. Voltaire: *Discours sur le sujet proposé par la Société économique. Devise: Si populus dives, Rex dives*. [Dissertation en latin, devise:] *A tellure omnia*, ed. by V. Somov, in: *Les Archives de l'Est et la France des Lumières. Guide des archives et inédits*, vol. II: *Inédits*, Ferney-Voltaire: Centre International d'Etude du XVIIIe Siècle 2007, pp. 518–531 [in French and in Latin].

32 See: F. M. Arouet de Voltaire: *Dictionnaire philosophique portatif*, Londres [Genève: Cramer] 1764.

33 See: *id.*: *Questions sur l'Encyclopédie*, par des amateurs. Nouvelle édition complète [sic] en six volumes, Genève: [Bardin] 1775.

34 See: V. Somov: Voltaire et le concours de la Société libre d'économie de Pétersbourg. In: *Les Archives de l'Est et la France des Lumières*, p. 495.

35 See: *Œuvres de Frédéric le Grand*, vol. XXIV, Berlin: Imprimerie Royale (R. Decker) 1854, p. 467: "La question: s'il se peut faire que le peuple se passât de fables dans un système religieux, mériterait bien, Sire, d'être proposée par une académie telle que la vôtre. Je pense, pour moi, qu'il faut toujours enseigner la vérité aux hommes, et qu'il n'y a jamais d'avantage réel à les tromper. L'Académie de Berlin, en proposant cette question pour le sujet du prix de métaphysique, se ferait, je crois, beaucoup d'honneur, et se distinguerait des autres compagnies littéraires, qui n'ont encore que trop de préjugés."

36 See: M. Kowalewicz: Die Kaiserliche Akademie der Wissenschaften zu Petersburg oder die trianguläre kulturelle Begegnung. In: *Kulturtransfer Polen-Deutschland. Wechselbeziehungen in Sprache, Kultur und Gesellschaft*, vol. 2, ed. by K. Sauerland, Bonn: Kulturstiftung der deutschen Vertriebenen 2001, p. 73: "Die akademische Gemeinschaft lebte keineswegs in einer perfekten Harmonie. Seit ihren Anfängen wurde die Sozietät durch die Streitigkeiten Basler Gelehrter um die Prinzipien der Aufklärung geteilt: auf der einen Seite standen Hermann und Bülfinger, auf der anderen Daniel und Niklas Bernoulli. So wurde die Akademie zwischen 1729 und 1730 in zwei antagonistische Lager gespalten: in die Anhänger von Leibniz und in die von Newton. Der Konflikt umfaßte beinahe die ganze akademische Gemeinschaft, ohne Rücksicht auf die Nationalität. [...] Nach außen konnte jedoch die deutschsprachige Gelehrten-gemeinde immer eine exemplarische Einigkeit bewahren."

37 See: Kant / Erhard / Hamann / Herder / Lessing / Mendelssohn / Riem / Schiller / Wieland: *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Stuttgart: Philipp Reclam 1976.

to a German Princess, *On Different Subjects in Physics and Philosophy* (*Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique et de philosophie*).³⁸ Euler contested the French materialism that was dramatically rampant thanks to Julien Offray de La Mettrie at the Academy in Berlin, and because of Denis Diderot and Melchior Grimm who were in Russia, a country that was particularly exposed to the threat of massive intellectual contamination.³⁹ Euler takes part in the debate with materialism on behalf on the extremely influential German-speaking academic scene in Russia, which was deeply rooted in Protestantism.⁴⁰ His cosmology presented in *Letters to the German Princess*, was written in French, the language of Euler's philosophical adversaries and the language of physics at that time. The reflection on power contained in this cosmology was tremendously important as it introduced an important element into the debate on *potentia* and *potestas* which had until then been clearly delimited in French as "potentiality" and "force." Therefore in the 18th century not only was physics shaped on the basis of the French language but so too were fundamental philosophical concepts. As *Letters to the German Princess* reveal, this shift influenced on the one hand the main issues of the century in physics such as gravity, inertia, force or electricity, and on the other, liberty, freedom, revelation, creation, and power.⁴¹ In the letter on *Influence of the Liberty of Spirits upon Events* (Letter LXXXVII) Euler stated:

But, if we allow to the souls of men and of animals the power of producing motion in their bodies, which their organization alone would not have produced, the system of the universe is not a mere machine, and events do not necessarily take place as in the preceding case.⁴²

38 See: L. Euler: *Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique et de philosophie*, 2 vol., Saint Petersburg: Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences 1768–1772.

39 See: M. Kowalewicz: Quelques aspects des réseaux de langue allemande autour de l'Académie des sciences de Pétersbourg. In: *La Culture française et les archives russes: une image de l'Europe au XVIII^e siècle*, études réunies par G. Dulac avec le concours de D. Tourisson et celui de M. Piha et M. Reverseau, Ferney-Voltaire: Centre international d'Etude du XVIII^e siècle 2004, pp. 211–237.

40 See: an abridged version of lectures given on Twelfth International Enlightenment Congress: Knowledge, Techniques and Cultures in the 18th Century in Montpellier in July 2007 ("Lettres à une Princesse d'Allemagne et la contribution de Leonhard Euler dans le domaine de la philosophie," Ordinary Session, 8: "Philosophy in Europe"), in the framework of the Kolloquium für Wissenschaftstheorie und -geschichte am Institut für Philosophie I der Ruhr-Universität Bochum in November 2010, and at the symposium at the University of Picardy in Amiens on "Prohibitions" in March 2012: M. H. Kowalewicz: La cosmologie de Leonhard Euler et l'exclusion de la réflexion religieuse du discours philosophique en France du XVIII^e. In: *Les Interdits*, ed. by D. Buschinger, Amiens: Presses du 'Centre d'Etudes Médiévales' Université de Picardie – Jules Verne 2012, pp. 126–133.

41 See: *ibid.*

42 See: L. Euler: *Letters of Euler On Different Subjects in Physics and Philosophy. Adressed to a German Princess*, trans. by H. Hunter in two volumes, London: Printed for Murray and Highley [et al.] 1802, ol. II, p. 334; see the original French version in: *id.*: *Lettres à une Princesse d'Allemagne: Sur divers sujets de physique & philosophie*, ed. by Srishti D. Chatterji, Lausanne: Presses Polytechniques

With an emphasis on liberty, Euler draws a sharp line between an ordinary machine and a thinking being. He reconciles the assumptions of free will (volition) with both sin and predestination:

Another objection, however, is started against liberty, founded on the divine prescience. God, it is said, foresaw, from all eternity, every resolution which I should form, and every action which I should do, during every instant of my life. [...] Thus the prescience of God by no means encroaches on my liberty, and all my actions remain equally at liberty, whether God foresaw them or not.⁴³

There were, however, less physical issues that divided the French materialists and German-speaking Protestant scholars. These physical or philosophical arguments were not difficult to accept by the French community of scholars and thinkers in Paris or in Berlin, but in approaching a possible philosophical consensus, religion increasingly became a bone of contention. These different attitudes were also reflected in the context of purely physical (not only philosophical) issues. For example, this is attested to by the two projects of the Supplement to 18th century Encyclopedias: the project of Denis Diderot and D'Alembert (known as *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* or also called the *Encyclopedia of Paris* and the *Encyclopedia of Bouillon*)⁴⁴ and the project of Fortunato Bartolommeo de Felice (known as the *Encyclopedia of Yverdon*).⁴⁵ The first of these endeavors reflected materialistic tendencies, while the other was strongly rooted in religion. Thus, these two significant and competing encyclopedic projects differed firstly in reference to religion, and secondly in confessional tradition. While the first started the project in the newly unified Catholic France after the revocation of the Edict of Nantes, the second focused on the interpretation of religious doctrine in Protestant Switzerland. It was thus not the language that differed

et universitaires Romandes 2003, p. 164: "Mais dès qu'on accorde aux âmes des hommes et des animaux quelque pouvoir sur leurs corps; pour y produire les mouvements, que la seule organisation des corps n'aurait pas produit, le système du monde n'est plus une pure machine, et tous les événements n'y arrivent pas nécessairement, comme dans le cas précédent."

43 See: *id.*: *Letters*, vol. II, p. 330f. See also the French version in: *id.*: *Lettres à une Princesse d'Allemagne*, pp. 162f.: "On forme cependant encore la liberté une autre objection tirée de la Présence de Dieu. On dit que Dieu a prévu de toute éternité toutes les résolutions ou actions que je ferai pendant tous les instants de ma vie. [...] Ainsi la Présence de Dieu n'ôte rien à ma liberté; et toutes mes actions demeurent également libres, soit que Dieu les ait prévues, ou non."

44 See: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une Société de gens de lettres; mis en ordre & publié par M. Diderot; & quant à la partie mathématique, par M. D'Alembert, 36 vol., Paris, [then] Neuchâtel, [then] Paris, [then] Amsterdam: chez Briasson, ... David l'aîné, ... Le Breton, ... Durand 1751–1780.

45 See: *Encyclopédie ou dictionnaire universel raisonné des connoissances humaines*, mis en ordre par M. De Felice, 58 vol., Yverdon: [F.-B. de Félice] 1770–1780.

in these two projects, because both were edited in French, but rather the “doctrine,” that is, the understanding of knowledge in general in classic Latin before the Reformation and the “teaching of the church” after the Reformation.⁴⁶ After the publication of Euler’s *Letters*, the editors of both encyclopedic enterprises, Jean-Baptiste René Robinet in Bouillon and De Felice in Yverdon, approached the Imperial Academy of Sciences with a request to provide articles to these projects. The historical record suggests that Leonhard Euler and Johann Albrecht Euler, son of the great Euler and perpetual secretary of the Academy, acceded to the request of De Felice and wrote an extensive article that was crucial from the standpoint of physics (especially related to the notion of “force”).⁴⁷ But it is also the very concept of “power” that has been included in a number of ways, as evidenced by the two perspectives of the Encyclopedia editors.⁴⁸

Within the Encyclopedia of D’Alembert and Diderot⁴⁹ we find a general article on the concept of power as conceived within natural law and politics, but also articles by Louis de Jaucourt on “paternal power” and “power understood as military art,”⁵⁰ as well as an article by Antoine-Gaspard Boucher d’Argis on “power in jurisprudence.”⁵¹ The article on force was developed in terms of Voltaire’s aesthetics⁵²

46 See above note 24.

47 See article “force,” provided to the Supplement of the Encyclopedia of De Felice: [L. Euler / J. A. Euler]: Force. In: *Encyclopédie ou ou Dictionnaire universel raisonné des connoissances humaines, Supplément*, Yverdon: [F.-B. de Felice], vol. 3, pp. 555–558; see also *id.*: Forces perturbatrices. In: *ibid.*, pp. 558f. See also the site dedicated to this enterprise of De Felice: <http://www.hls-dhss.ch/textes/f/F44577.php> [15.12.15], which disclosed the authors of this contribution: “D’autres n’ont écrit qu’un seul article, comme Leonhard et Johann Albrecht Euler (article ‘Force’).”

48 See above notes 38 and 39.

49 See: [unknown]: Pouvoir. In: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 5, p. 255: “s. m. (Droit nat. & politiq.) Le consentement des hommes réunis en société, est le fondement du pouvoir. Celui qui ne s’est établi que par la force, ne peut subsister que par la force; jamais elle ne peut conférer de titre, & les peuples conservent toujours le droit de réclamer contre elle. En établissant les sociétés, les hommes n’ont renoncé à une portion de l’indépendance dans laquelle la nature les a fait naître, que pour s’assurer les avantages qui résultent de leur soumission à une autorité légitime & raisonnable; ils n’ont jamais prétendu se livrer sans réserve à des maîtres arbitraires, ni donner les mains à la tyrannie & à l’oppression, ni conférer à d’autres le droit de les rendre malheureux. Le but de tout gouvernement, est le bien de la société gouvernée. Pour prévenir l’anarchie, pour faire exécuter les lois, pour protéger les peuples, pour soutenir les foibles contre les entreprises des plus forts, il a fallu que chaque société établît des souverains qui fussent revêtus d’un pouvoir suffisant pour remplir tous ces sujets. L’impossibilité de prévoir toutes les circonstances où la société se trouveroit, a déterminé les peuples à donner plus ou moins d’étendue au pouvoir qu’ils accordoient à ceux qu’ils chargeoient du soin de les gouverner.

50 See: L. de Jaucourt: Pouvoir paternel. In: *ibid.*, pp. 256f. See also the entry on military power: *id.*: Pouvoir. [...] (*Art militaire*). In: *ibid.*, p. 256.

51 See: A.-G. Boucher d’Argis: Pouvoir. [...] (*Jurisprud.*). In: *ibid.*, p. 256.

52 See: Voltaire: Force. In: *ibid.*, vol. 7, p. 109: “s. f. (*Gramm. & Littér.*) ce mot a été transporté du simple au figuré. *Force* se dit de toutes les parties du corps qui sont en mouvement, en action; la *force* du cœur, que quelques - uns ont fait de quatre cents livres, & d’autres de trois onces; la *force* des vis-

and in terms of force in mechanics, force of inertia, and energy (what Leibniz called *force vive*) by d'Alembert himself.⁵³

In the Encyclopedia of De Felice the concept of power was placed at the root of natural law ("We mean by that word a moral superiority of one person over another or several others, granted by law; & we give the name puissance to name a physical superiority that is in force"⁵⁴) and further developed within political law, where the emphasis was placed on legislative and executive power.⁵⁵

In the late 18th century, Immanuel Kant added to the debate on "force" the so-called *Urteilkraft* and *bildende Kraft*, which thanks to Herder and Hegel developed metaphysical meanings.⁵⁶ The clear distinction in English and in French between "force" and "power" led to confusion regarding the third critique of Immanuel Kant, the *Kritik der Urteilkraft*, habitually translated into English as the *Critique of the Power of Judgement* or *Critique of Judgement, tout court*. Just as in Spanish, the French translation limited *Kritik der Urteilkraft* to the faculty of judgment, and the Kantian text is known in the French-speaking world as *Critique de la faculté de jugement*. For German Idealism and the Humboldt University's project, a key role would also be played by the Kantian notion of *Einbildungskraft*, a loan translation from Latin *vis imaginatio*, translated into English as "fancy," "imagination," or "imaginativeness," and into French as *faculté d'imaginer, fantasie, imagination (créatrice)*, or *inventivité*. Although the concept of "force" was often used in the 18th century in the context of art and aesthetics, from the mid-19th century onwards the demarcation between "force" and "power" became less and less prominent under the influence of German language in physics and philosophy in general. This issue is explored within the *Dictionary of Untranslatables*.⁵⁷

For that reason, finding the German-language equivalent of "power" can cause greater difficulties than could have been expected at first glance. The *Dictionary*

ceres, des poumons, de la voix; à force de bras."

53 See: d'Alembert: Force en Mécanique. In: *ibid.*, p. 110; see: *id.*: Force d'inertie. In: *ibid.*, p. 112; see: *id.*: Force vive, ou Force des Corps. In: *ibid.*

54 See: F. B. De Felice: Pouvoir. In: *Encyclopédie ou Dictionnaire universel raisonné des connoissances humaines*, Yverdon: [F.-B. de Félice] 1774, vol. 34, p. 818: "(N), s.m., Droit Nat. Nous entendons par ce mot une supériorité morale d'une personne sur une autre ou sur plusieurs autres, accordées par les lois; & nous donnons le nom le nom de puissance à une supériorité physique qui consiste dans la force."

55 The entire article devoted to power was written by De Felice, including sections on marital and paternal authority, see: *ibid.*, pp. 818–839.

56 See: F. Kaulbach: Der Begriff der Kraft in der neuzeitlichen Philosophie: bewegende und bildende Kraft. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. by J. Ritter / K. Gründer / G. Gabriel, Basel: Schwabe Verlag 1976, vol. 4, p. 1180: "Die Philosophie versuchte in Zusammenarbeit mit der neuzeitlichen Naturwissenschaft und ihrer Rede von der K. die Begriffe der Physik und die ihnen entsprechenden Erscheinungen durch Zurückführung auf ihren 'Grund', auf das 'Wesen' der Sache selbst zu rechtfertigen. Der in diese Bewegung hineingezogene physikalische Begriff der K. gewann metaphysische Bedeutung."

57 See: *Dictionary of Untranslatables*, p. 2287ff.; *Vocabulaire européen des philosophies*, p. 457ff.

of *Philosophical Terms* by Elmar Waibl and Philip Herdina does not appear to be much help here, where power—depending on the context—can mean *Kraft* (in the sense of potency, faculty, ability, and capacity), but also *Macht*, *Herrschaft* or *Gewalt* (in the sense of might, domination, influence), *Vermögen* (as ability, capacity), and finally *Mächtigkeit* (e.g. in mathematics).⁵⁸ This translational polysemy is confirmed—among others—by the entries in the *Historisches Wörterbuch der Philosophie* concerning *Kraft*,⁵⁹ *Macht*,⁶⁰ and *Gewalt*.⁶¹ Certainly, the common denominator linking power to *Kraft* in the sense of *potentia*, or *vis* is the Greek notion of *dunamis* [δύναμις] that means strength.

Unlike the *Dictionary of Untranslatables*, the *Historisches Wörterbuch der Philosophie* provides the etymological roots of the force (*Kraft*) concept exclusively in Greek *dunamis* [δύναμις] and not in the *energeia* [ἐνέργεια] or *entelecheia* [ἐντελέχεια].⁶² Therefore, in modern German philosophy we have to deal in turn with the so-called *bewegende* and *bildende Kraft* mentioned above.⁶³ The interpretation of the concept of *Kraft* begins to get complicated, which, in the light of modern philosophy (since Leibniz, who wrote in French of *force primitive*, or starting by Wolff, who writes about *Kraft*, as *Quelle der Veränderungen*) increasingly refers to concept of change (*Wirkung*). Therefore the concept of “force” as *Kraft* signifies more than does “power.” However, the two continued to generally be understood as synonymous, particularly on the grounds of 18th century physics within the French language in which the two concepts were increasingly less clearly delimited, something that is seen within the substantial encyclopedic enterprises of Diderot and D’Alembert, and De Felice.

The authors of the entries within both the *Historisches Wörterbuch der Philosophie* and the *Dictionary of Untranslatables* point out a dynamic history of the concept of “force.” Whereas Friedrich Kaulbach underlines the role of German Idealism,⁶⁴ Françoise Balibar even tried to understand this dynamic development by developing a richer historical perspective:

58 See: *Dictionary of Philosophical Terms / Wörterbuch philosophischer Fachbegriffe*, ed. By E. Waibl / Ph. Herdina, Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG 2011, p. 928.

59 See: M. Jammer: *Kraft*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 4, pp. 1177–1180; see also F. Kaulbach: II. Der Begriff der Kraft in der neuzeitlichen Philosophie: bewegende und bildende Kraft. In: *ibid.*, pp. 1180–1184.

60 See: K. Röttgers: *Macht*. In: *ibid.*, vol. 5 (1980), pp. 585–604; K. Lichtblau: II. M.-Theorien vom deutschen Idealismus bis zur Gegenwart. In: *ibid.*, pp. 604–617; W. Goerd: III. Byzanz und Osteuropa. In: *ibid.*, pp. 617–622; H. Rodingen: IV. [...] marxistisch-leninistische [...] [Auffassung]. In: *ibid.*, pp. 622–625; W. E. Mühlmann: V. Der M. – Begriff der östlichen Religionen und des Polytheismus. In: *ibid.*, pp. 625–629; A. Seigfried: VI. Judentum und Neues Testament. In: *ibid.*, pp. 629–631; R. Hauser: VII. [...] Theologie. In: *ibid.*, p. 631.

61 See: K. Röttgers: *Gewalt*. In: *ibid.*, vol. 3 (1974), pp. 562–570.

62 See: *ibid.*, vol. 4, p. 1177; *Dictionary of Untranslatables*, p. 2287; *Vocabulaire européen des philosophies*, p. 457.

63 See: F. Kaulbach: II. Der Begriff der Kraft in der neuzeitlichen Philosophie.

64 From the German idealism through the Modern Times to us arose around the concept of *Kraft* dif-

The word ‘energy’ followed an evolution that was the reverse of the evolution of ‘force.’ It is derived from the Greek *energeia* [ἐνέργεια]; we know that Aristotle, in his study of movement, contrasts energy with potentiality and that this duality deeply marked the development of European philosophy and science until the beginning of the eighteenth century, when the word ‘energy’ came to be used only in literature, ‘force’ having supplanted it in discussions of the natural world.⁶⁵

While Barbara Cassin in his *Dictionary of Untranslatables* under the entry “force” devotes attention to the general relationship between such concepts as *dunamis* [δύναμις], *energeia* [ἐνέργεια], and *entelekheia* [ἐντελέχεια],⁶⁶ Françoise Balibar, author of the main article, is trying to find, in more depth than is noticeable in the *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, an explanation for the dramatically increasing polysemy of the concept of power in French (and also in English) as *Kraft* under the influence of physics, a field that had been growing since the 18th century. She noted at once that the clear demarcation between “force” as *energy* and “power” as *potentiality* emerging with Aristotle, was maintained in English and in French as well as in other Roman languages only until the mid-19th century. Due to the influence of the German language, the intricacies of terminology grew:

In every European language, the word ‘force’ (English) / force (French) / Kraft (German) underwent an abrupt transformation with the publication in 1847 of the dissertation ‘Über die Erhaltung der Kraft’ [On the conservation of force] by Hermann von Helmholtz. More precisely, whereas in its vernacular usage, the word remained synonymous with power in the vague sense of the term (as in the expressions ‘having the force of law,’ ‘la forza del destino’), its conceptual usage, which until then had been just as vague, was suddenly, ‘by the force of mathematics,’ radicalized. After 1847 the word may have two translations: ‘force’/force/Kraft (directed action producing or tending to produce movement, in conformity with the laws of Newtonian dynamics), and ‘energy’/énergie/Energie (scalar, that is, nondirected, magnitude obeying a metaphysical principle of conservation, just like ‘matter’). The different manners of referring in German to the conservation of energy (‘die Erhaltung der Kraft’ / ‘die Konstanz

ferent kinds of theories that introduce new interpretations of the notion. The propositions of Johann Gottlieb Fichte, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karl Wilhelm Friedrich von Schlegel, Adam Müller von Nitterdorf, Franz von Baader, Heinrich Gotthardt von Treitschke and Johann Gustav Bernhard Droysen illustrate the dynamics of this process, see: F. Kaulbach: II. Der Begriff der Kraft in der neuzeitlichen Philosophie.

65 See: Force. In: *Vocabulaire européen des philosophies*, p. 457; see also in the English version *id.*: Force. In: *Dictionary of Untranslatables*, p. 2288.

66 See: B. Cassin: “Dunamis”, “energeia”, “entelekheia” et la définition aristotélicienne du mouvement. In: *Vocabulaire européen des philosophies*, pp. 458f.; see also in the English version *id.*: Dunamis, energeia, entelecheia, and the Aristotelian definition of motion. In: *Dictionary of Untranslatables*, pp. 2289–2297.

der Energie' / 'Energiesatz') are traces left by the difficult development of this notion.⁶⁷

We can observe the gradual spread of the use of the concept of *Kraft* on the basis of German language (not only in relation to Kant, but also to the growing importance of German physics). This conceptualization contributed to a polysemy in those languages that use terminology derived directly from Latin, founded on the notions of power and *pouvoir*. Balibar examines in detail the vicissitudes that contribute to the changing understanding of power in French even in the second half of the 18th century, as seen in the *Letters to the German Princess* by Leonhard Euler. Here Balibar is quite right, but the emphasis on language alone does not fully explain the changes taking place in relation to such concepts as "power" and "force" in French, the language of scientific communication in the 18th century, particularly in physics. Balibar concludes: "Thus, the ambiguities of the word *Kraft* are not, and never will be, rigorously the same as those pertaining to the French and English word 'force'."⁶⁸ It is also true that "The meaning of the word in vernacular speech then expands, and it acquires a vague technical sense—even, in the last thirty years, a technocratic one."⁶⁹ In spite of this, it is not so much the nationality of Euler or the special manner of thinking in terms of the German language that will be decisive in this case, but rather, Protestantism will determine the positions of Euler that encourage the subsequent multi-dimensionality of the concept of power on the grounds the German language.⁷⁰ The astonishment of Balibar is similar to the initial reactions of the academic community in Paris after the publication of Euler's *Letters* including the ambiguous approach to this text especially by Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquis de Condorcet, who arbitrarily censored

67 See: F. Balibar: Force. In: *Vocabulaire européen des philosophies*, p. 457; see also in the English version *id.*: Force. In: *Dictionary of Untranslatables*, pp. 2287–2288.

68 See: *ibid.*, p. 2301; see: *id.*: Force. In: *Vocabulaire européen des philosophies*, p. 458.

69 See: *ibid.*: "La signification du mot dans la langue vernaculaire s'élargit alors et il acquiert un sens technique, voire, ces trente dernières années, technocratique."

70 One can ask if the following mocking drift was really required in this place if that truly brings a lot about: "Il est amusant de constater que dans ce register de langue qui prétend à l'exactitude scientifique, le sens du mot est complètement dénaturé – comme dans l'expression économies d'énergie, qui constitue, à proprement parler, un contresens puisqu'une quantité qui, par définition, 'se conserve' ne saurait être 'économisée'. Ce manquement aux règles élémentaires de la logique a le mérite de révéler une difficulté théorique: l'idée de conservation est une idée tout aussi, sinon plus, savante que celle d'énergie ou de force et, en tant que telle, elle est inévitablement malmenée par la langue courante." See: *ibid.*, p. 458; see also the English version: *id.*: Force. In: *Dictionary of Untranslatables*, pp. 2298f.: "It is amusing to note that in this register of language that claims scientific exactitude, the sense of the word is completely denatured—as in the expression 'energy economizing', which, strictly speaking, is a contradiction, since a quantity that by definition is 'conserved' cannot be 'economized'. This failure to abide by the basic rules of logic has the virtue of revealing a theoretical difficulty: the idea of conservation is one that is just as erudite as, if not more than, that of energy, and as such, it is inevitably misused by common language."

the passages of *Letters* that he considered to be non-philosophical, that is, pertaining to religion. It is worth noting that such misunderstandings arose in large part on the basis of differing religious conceptualizations of the world.

This also largely confirms the analysis of Byung-Chul Han, presented in his theoretical essay devoted to the concept of *Macht*,⁷¹ one of the German-language equivalent of “power,” provided by the *Dictionary of Philosophical Terms* by Waibl and Herdina.⁷² In the preamble to his recent approach Han sketches the misunderstandings related to the notion of *Macht*:

As regards the concept of power (*Macht*) there is still a theoretical chaos. The obviousness of the phenomenon is offset by a total lack of clarity of the concept. For some it means oppression. For others, it is a constructive element of communication. The legal, political and sociological ideas of power (*Macht*) stand in contrast with each other, and are not reconciled with each other. The idea of power (*Macht*) is easily connected with freedom or with constraints and force. For some, power (*Macht*) is based on joint action. For others it is understood to in relationship to struggle. Some draw a sharp distinction between power and violence. For others, violence is nothing more than an intensified form of power (*Macht*). Power is often associated with the law, but often with arbitrariness.⁷³

In his article within the *Dictionary of Untranslatables* on the two key concepts of German philosophy, *Macht* and *Gewalt*, Marc de Launay approved of Han’s analysis.⁷⁴ De Launay outlines the evolutionary history of the Latin terms *potestas* and *potentia* towards *Macht* and *Gewalt* and suggests solutions to challenges within religious discussions around these notions:

When Luther comments on Romans 13 (‘Let every person be subject to the governing authorities’), he writes that ‘one must not resist authority (*Obrigkeit*) by force (*Gewalt*), but only by confessing the truth’ [...]. This interpretation underlines one of the connotations—rebellious force—that gradually, and es-

71 See: B.-Ch. Han, *Was ist Macht?*, Stuttgart. Philipp Reclam 2005.

72 See above note 51.

73 [Transl. by M. H. Kowalewicz], see: B.-Ch. Han, *Was ist Macht?*, p. 7: “Hinsichtlich des Machtbegriffs herrscht immer noch ein theoretisches Chaos. Der Selbstverständlichkeit des Phänomens steht eine totale Unklarheit des Begriffs gegenüber. Für den einen bedeutet sie Unterdrückung. Für den anderen ist sie ein konstruktives Element der Kommunikation. Die juristische, die politische und die soziologische Vorstellung von der Macht stehen einander und unversöhnt gegenüber. Die Macht wird bald mit der Freiheit, bald mit dem Zwang in Verbindung gebracht. Für die einen beruht die Macht auf dem gemeinsamen Handeln. Für die anderen steht sie mit dem Kampf in Beziehung. Die einen grenzen die Macht von der Gewalt scharf ab. Für die anderen ist die Gewalt nichts anderes als seine intensivierte Form der Macht. Die Macht wird bald mit dem Recht, bald mit der Willkür assoziiert.”

74 See: M. de Launay: *Macht, Gewalt*. In: *Dictionary of Untranslatables*, pp. 3935–3963.

pecially toward the end of the Middle Ages, came to be added to the traditional meaning of *Gewalt*, which originally referred to the entire range of acts connected with the exercise of temporal power: administering, reigning, organizing (the root of the term goes back to the Latin *valere*). It is clear that the associated notions of *potestas* and of *vis* (force) are directly linked to this exercise of power, and because *Gewalt* implies the use of force, the meaning of the term moves easily, by extension, toward the idea of violence, that is, a rebellious, even revolutionary, force exerted against power (*Macht*). *Gewalt* and *Macht* thus share the idea of *potestas*, with *Gewalt* inflecting this idea toward *vis* and *violentia*, while *Macht* tends more toward *potentia*.⁷⁵

It is interesting to note the extent to which the two projects mentioned above, that of Han and that of de Launey, complement each other. De Launay seeks to address the roots of contemporary thinking about *Macht* and *Gewalt* by interpreting and domesticating the concept in French in terms of a translational turn and, drawing on the conceptual roots of Kant, Johann Gottlieb Fichte, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Max Weber and Hannah Arendt, trying to pull this common thread to the French philosophy of the second half of the 20th century (e.g. Georges Sorel). Thanks to the addition of Daniel Hoffmann-Schwartz (solely in the English version) this thread will continue to Alain Badiou and Jacques Lacan.⁷⁶ Han, however, not asking about etymology or genealogy, referred to the whole range of French-speaking philosophers, and domesticated their thoughts under the banner of *Macht*: Georges Bataille, Michel Foucault, Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida, and Pierre Bourdieu. His starting point is not so much the so-called *Begriffsgeschichte* (conceptual history, or the history of a concept) but *Problemgeschichte* (the history of a problem), in the form of Niklas Luhmann's "Klassische Theorie der Macht," which utilizes the concept of *pouvoir* as imported via French lexicographical tools.⁷⁷ Han attempts to organize the multi-

75 See: *ibid.*, p. 3935; see also the French version: *id.*: *Macht, Gewalt*. In: *Vocabulaire européen des philosophies*, p. 747: "Lorsque Luther commente Romains 13 ('Que chacun se soumette aux autorités...'), il écrit qu'on ne doit pas résister à l'autorité (*Obrigkeit*) par la force (*Gewalt*), mais uniquement en confessant la vérité' [...]; cette interprétation souligne l'une des connotations – la force rebelle – venues s'adjoindre peu à peu, et surtout vers la fin du Moyen Âge, au sens alors traditionnel de *Gewalt* qui désigne d'abord l'ensemble des actes liés à l'exercice du pouvoir temporel: administrer, régner, organiser (la racine du terme renvoie au latin *valere*). On comprend qu'à cet exercice soient directement liées les notions connexes de *potestas* et de *vis* (force); et du fait que *Gewalt* implique l'usage de la force, le sens du terme glisse, par extension, jusqu'à l'idée de violence, c'est-à-dire l'usage rebelle, voire révolutionnaire, de la force exercée contre le pouvoir (*Macht*). *Gewalt* et *Macht* se partagent ainsi l'idée de *potestas*, *Gewalt* infléchissant cette idée vers la *vis* et la *violentia*, tandis que *Macht* tend plutôt vers la *potentia*."

76 See: D. Hoffmann-Schwartz: *Forcing* (Forçage). In: *Dictionary of Untranslatables*, pp. 3953–3961.

77 See: *Grand Dictionnaire de la philosophie*, ed. by M. Blay, Paris: Larousse / CNRS Editions 2003, p. 840.

dimensionality of the concept of *Macht* on the basis of the German language, by simultaneously referencing the Germanized French philosophical texts, thereby building in a very transparent way, the following issues: the logic of power, the power of semantics, the metaphysics of power, the politics of power and finally, the ethics of power.

Given this theoretical confusion a more flexible concept of power should be found, one that would be able to unite the divergent conceptions of power. Thus to formulate is a basic form of power that is generated by shifting internal structural elements of different forms. [...] In this way the idea of power should at least take into itself every concept of power that is based on the fact that you are not sure what it actually is.⁷⁸

The reasons for this heavy terminological confusion in the understanding of power or *pouvoir*, *Macht*, *Kraft*, *Gewalt* and also the different etymological interpretations, are—on the one hand—the obsessive struggle with religion, something that was distinctive for 18th century French philosophy (and also natural sciences including physics), and—on the other—the obsession of German Idealism with the concept of *Kultur*, the foundation of 19th century concepts of statehood and science, as well as the founding of a university in the spirit of Humboldt's understanding of the institution. In the 20th century, the clash of these “national obsessions” is clearly reflected in the widely-promoted ideological concepts of nation, science, and the role played by each nation in the world. At the root of the present-day interpretation of the concept of power, understood not only in the context of the duo Hobbes and Locke, on the one hand as *potentia* and other *potestas*, is also a more fluid understanding of German concepts such as *Gewalt*, *Macht* and *Kraft*. The separation of powers within democratic statehood is generally expressed through the concept of power. The rule of law in the German language introduces in this place a more adequate but sharp nomenclature, one that is perhaps shocking for the non-German speaking layman, namely, calling powers *Gewalten*. From this point of view, the editors of the *Dictionary of Untranslatables* could formulate the thesis that “power is of considerable importance in modern moral and political philosophy, which stresses freedom more than virtues and the ability to coerce more than authority.”⁷⁹

78 [Transl. by M. H. Kowalewicz], see: B.-Ch. Han, *Was ist Macht?*, p. 7: “Angesichts dieser theoretischen Konfusion soll ein beweglicher Machtbegriff gefunden werden, der die divergierenden Vorstellungen von der Macht in sich zu vereinigen vermöchte. Zu formulieren ist also eine Grundform der Macht, die durch Verschiebung innerer Strukturelemente unterschiedliche Erscheinungsformen generiert. [...] Dadurch soll der Macht zumindest jene Macht genommen werden, die auf dem Umstand beruht, daß man nicht genau weiß, worum es sich eigentlich handelt.”

79 See: *Dictionary of Untranslatables*, p. 5238; *Vocabulaire européen des philosophies*, p. 979.

However, the formation of the “barbarous neologisms” in German mentioned by Dahl has been useful not only for modern physics, but also for understanding power also in political terms. Thus, we can accurately define the contexts in which the concept of power is used in German, which, through the global use of English in different social and human sciences, lost their contours or—as stated by Caillois—began to smack of magic, superstition and irrationality, positions against which the Enlightenment set itself to fight. That knowledge is power, something that was understood both by Leibniz, the secret counselor of Peter the Great, who urged the Tsar to elevate the Imperial Academy of Sciences in St. Petersburg, and by Humboldt, who also laid the foundations of national statehood on science and the idea of the university. In the Middle Ages we see the establishment of an independent base for the accumulation of the power of knowledge, namely the university, which stood between ecclesiastical and secular authority, but also strengthened the power of both. But it might be worthwhile to put the focus on authority, as Roger Caillois presented the nature and forms of power.

There is no complete power of duress: consent is still the main principle. What is it that allows officer to stop drivers at crossroads by simply raising a white stick? Certainly it is not the physical force of the [acting] agent. Perhaps some obscure reasoning that traffic need be regulated? This is indeed from where it would come if all drivers were philosophers. But how many are there who have considered the issue and, after deliberation, decided to comply with the orders of the officers? No, they instinctively obey the feebler one, but the one who is in authority. Such is the image of all power.⁸⁰

The concepts of power and force, power and energy, *Kraft* and *Energie* open up further possibilities for interpretation, not only from a philosophical point of view. We can imagine how important it is to emphasize power within psychology and psychoanalysis, and how the understanding of power is decisive from the point of view of Augustine and the doctrine of free will, something that can be seen in the debates around the concept of power in the 17th and 18th centuries. Of particular importance for French-speaking philosophers and sociologists in the second half of the 20th century was Marx’s understanding of the concept. This is seen in Bourdieu’s famous work *Homo academicus*, where special attention was devoted to the

80 [Transl. by M. H. Kowalewicz], see: R. Caillois: Le pouvoir charismatique. Adolf Hitler comme idole [Referent power: Adolf Hitler as idol]. In: *id.*: *Oeuvres*, Paris: Gallimard 2008, p. 315: “Il n’y a pas de pouvoir entièrement fondé sur la contrainte: le consentement est toujours le principal. Qu’est-ce qui arrête au carrefour la file des automobiles quand l’agent lève son bâton blanc? Certainement pas la force physique de l’agent. Quelque obscur raisonnement sur la nécessité que la circulation soit réglementée? C’est en effet là qu’on en arriverait si tous les conducteurs étaient des philosophes. Mais combien sont-ils qui ont réfléchi au problème et qui ont décidé après délibération de se conformer aux injonctions des agents? Non, ils obéissent d’instinct au plus faible, mais qui détient l’autorité. Telle est l’image de tout pouvoir.”

“Types of Capital and Forms of Power,”⁸¹ and the reproduction of elites: “The Structure of the Space of the Powers” was divided into two interdependent dimensions: “Time and Power.” How important it is—at this point—to return to Hobbes’s statement *Scientia potentia est!*, because it relates to civil society, not to divinity, as in the writings of Bacon. In this context, key concepts of German idealism and the very idea of university are also important, such as the distinction between people who are “sentenced to success” and those who are “condemned to failure.” Certainly, the Humboldt University was no longer a “recipe for success,” because the social energy had already moved their centers of gravity elsewhere.

Certainly the idea of power is not explored in its entirety within this issue. Rather, within these pages only certain aspects are pointed out and discussed. However, these elements of power may serve as a starting point for further multi-threaded interpretations of this complex construct. Such discussions, including those within the traditions of *Problemgeschichte* and *Begriffsgeschichte*, need not necessarily be based on the inventory of one language, but can be explored through the lens’ of various dominant languages of modern philosophy. Without taking these elements into consideration, we can share in Caillois’ conclusion that:

All power is magic, if we call magic the ability to produce effects without direct contact or agency, causing a perfect and immediate docility of things. But things are not docile; it is necessary to move certain forces, and for these forces to in turn affect the points of application. Also casting sorcerer remains harmless, if it does not add any safer maneuver. But men are more obedient than things: much can affect them by way of words or signs. There is no more a common experience. Magic is the idea that we can control things as if they were beings. Such is the image of all power.⁸²

One can add that the word “force” can designate a “mechanical power over things,” and also, metaphorically, “a power of will.” Power as authority, in a democratic state, and it must be exercised not by force, but by the “goal strength.” The resort to pure force characterizes authoritarian regimes or exceptional situations endangering the common good of the nation or state. As suggested by Noam Chomsky, it is also worth recalling the definition of power from the point of view of eco-

81 See: P. Bourdieu, *Homo academicus*, trans. by P. Collier, Stanford, California: Stanford University Press 1988.

82 [Transl. by M. H. Kowalewicz], see: R. Caillois: *Le pouvoir charismatique*, p. 315: “Tout pouvoir est une magie réelle, si l’on appelle magie la possibilité de produire des effets sans contact ni agent, en provoquant pour ainsi dire une parfaite et immédiate docilité des choses. Or les choses ne sont pas dociles, il faut des forces pour les mouvoir et, pour ces forces, des points d’application. Aussi l’incantation du sorcier demeure-t-elle inoffensive, s’il n’y ajoute pas quelque manœuvre plus sûre. Mais les hommes sont plus obéissants que les choses: on peut beaucoup obtenir d’eux par des paroles ou par des signes. Il n’est pas d’expérience plus courante. La magie, c’est l’idée qu’on peut commander aux choses comme aux êtres. Telle est image de tout pouvoir.”

nomics, particularly that which was proposed in the late 1960s by John K. Galbraith: "Power in economic life has over time passed from its ancient association with capital and then on, in recent times, to the composite of knowledge and skills which comprises the technostucture ... [that is, the group that] embraces all who bring specialized knowledge, talent or experience to group decision-making [in government and corporation]." ⁸³

Certainly the tendency to invent simple, but radical conceptual oppositions in the second half of the 20th century contributed to the development of an academic tendency to generate mirror reflections and interdependencies between different concepts at the beginning of the new millennium. Michel Foucault's oppositions, such as that between truth and power, power and knowledge, and truth and ideology, exemplify this trend and led to a various declinations in dialectical schemes. This is what happened, *inter alia*, in the case of the concepts of the idea of power and the power of ideas. And although it fits fully within this newly-fashionable trend, the editors of *Orbis idearum* decided to devote a special issue to the topic of the "power of ideas," the importance of which was spoken about by the likes of Isaah Berlin⁸⁴ and Heinrich Heine in his *De l'Allemagne* (written while in exile in France).⁸⁵

We get to know the importance of religion as power not only from the perspective of Heine, but also from within the experiences of our everyday life.⁸⁶ With the idea of power in mind, we can draw attention to the reflections about charismatic power by Caillois, where in a dramatic way he presents the essence of the concept of power:

Sometimes we imagine that there are despots who keep their peoples in compliance with machine guns and force everyone to perform particular tasks under the threat of the gun. This is ultimately a simplification of the mind. In fact, the machine guns never play a big role. They rarely have the opportunity to go into action. Moreover, it is doubtful that they could compel the masses to work. They can only kill many people. Also, it is not so much the machine guns that count, but rather the idea of the machine guns. And even more the idea that they are in the service of the government. I ask nothing more: I only want to suggest that in all power relations, the idea is more important than strength. Without that, moreover, the power would belong to men who manipulate the machine guns, not to the officers who command them [...].⁸⁷

83 Quoted from: N. Chomsky: Knowledge and Power: Intellectuals and the Welfare-Warfare State. In: *Masters of Mankind*, London: Hamish Hamilton 2015, p. 20 [see also in original: J. K. Galbraith: *The New Industrial State*, New York: Houghton Mifflin 1967].

84 See: I. Berlin: *The Proper Study of Mankind. An Anthology of Essays*, London: Farrar, Straus and Giroux 1997, p. 192.

85 See: H. Heine: *De l'Allemagne*, 2 vol., Paris: Lévy frères 1855.

86 See: *id.*: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Stuttgart: Philipp Reclam 1997.

87 [Transl. by M. H. Kowalewicz], see: R. Caillois: *Le pouvoir charismatique*, pp. 315f.: "On imagine

This is perhaps the reason why our children like to play with machine guns – not only boys, but also girls. This can be seen in computer games, where you can virtually see the effects of *potestas*, *potentia*, *Macht*, *Gewalt*, strength, and violence – all these languages of power. Like never before the virtual and real meet in the form of violence and destruction. This experience has been captured by a single concept, which in light of the conceptual shifts in the last three centuries has never before carried within it such clear signs of rebellious force as today.

In his study *Envisioning Power*, published in 1999, Eric R. Wolf observed that “culture is a concept sinking fast, and power is a concept rising fast.”⁸⁸ Two years before, Enrique Krause, one of the leading historians of ideas in Latin America,⁸⁹ wrote the history of recent two centuries of Mexico with the characteristic title: *Biography of Power*. Today is it possible to rewrite a new global “biography of power” and not to limit it only to Mexico, as did Enrique Krause. Perhaps it will change only the language we use to describe power. Perhaps it will develop in the way prophesied at the beginning of the millennium by Juan Enriquez on the pages of the *Harvard Review on Latin America*: “Two centuries ago intellectuals read Latin and Greek, a century ago French and/or German. Then English was almost *sine qua non*. Intellectuals must be among the first to understand, debate, create, and transmit a new dominant language. Today the dominant language is Microsoft. Tomorrow’s will be genetics.”⁹⁰ Just as today we can write a biography of power in terms of genetics, tomorrow we surrender the politics of new bio-powers.

at the end of 2015,
a time of global social turbulence on European soil

parfois qu’il existe des despotes qui maintiennent leurs peuples en respect avec des mitrailleuses et qui forcent chacun à s’acquitter de sa tâche particulière sous la menace du fusil. Ce n’est finalement qu’une commodité, qu’une simplification de l’esprit. En fait, les mitrailleuses ne jouent jamais si grand rôle. Elles ont rarement l’occasion d’entrer en action. En outre, il est douteux qu’elles puissent obliger une multitude au travail. Elles peuvent seulement tuer beaucoup de monde. Aussi, ce ne sont pas tellement les mitrailleuses qui comptent, c’est plutôt l’idée des mitrailleuses. Et encore plus l’idée qu’elles sont au service du gouvernement. Je ne demande rien de plus: je veux seulement donner à penser qu’en toute relations de pouvoir, l’idée compte plus que la force. Sans cela, d’ailleurs, le pouvoir appartiendrait aux hommes qui manœuvrent les mitrailleuses, non aux officiers qui les commandent [...].”

88 See: E. R. Wolf: *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*, Berkeley: University of California Press 1999; see also: *id.* / S. Silverman: *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World*, Berkeley: University of California Press 2001.

89 See: E. Krause: *Mexico: Biography of Power. A History of Modern Mexico, 1810–1996*, transl. by H. Heifetz, New York, NY: HarperCollins 1997.

90 See: J. Enriquez: The Mexican Intellectual. In: *ReVista. Harvard Review of Latin America*, see online: <http://revista.drclas.harvard.edu/book/mexican-intellectual> [15.12.15].

-
- * See: Th. Hobbes: *Of Power, Worth, Dignity, Honour, and Worthinesse* (Chap. X). In: *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*, London: Printed for Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Pauls Church-yard 1651, p. 67.
 - ** See: *id.*: *De Potentia, Dignitate, & Honore* (Capvt X). In: *Leviathan, sive, De materia, forma, & potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*, Amsterdam: Joan Blaeu 1668, p. 44.
 - *** See: J. Locke: *Of Power*. In: *An Essay Concerning Humane Understanding*, London: Printed by Eliz. Holt, for Thomas Basset, at the George in Fleet Street, near St. Dunstan's Church 1690 (first edition), p. 130.
 - **** See: R. Caillois: *Le pouvoir charismatique. Adolf Hitler comme idole* (1951). In: *Œuvres*, Paris: Gallimard 2008, p. 315.

REASON AND WILL: REMARKS ON AUGUSTINE'S IDEA OF POWER

Jadwiga Guerrero van der Meijden / Karol Wilczyński

Jagiellonian University in Krakow

jaga.zechenter@gmail.com / grzymianin@gmail.com

Orbis Idearum (ISSN: 2353–3900), Vol. 3, Issue 1 (2015), pp. 33–60

Contemporary discussions on the idea of power are directed toward its political dimension. Power is understood usually as a feature of governing, premiership, ruling *et cetera*. Pop-cultural visions build upon the idea of endless and unlimited political power, as do the popular series: *Game of Thrones* or *House of Cards*. Despite that, it seems that nowadays we are somehow witnessing the unprecedented impoverishment of the discourse of power. A description of a different dimension of the idea of power will be presented in this paper. The writings of Augustine of Hippo, an ancient Christian philosopher and a Church Father, are treated here as an example of one of the most extensive and fruitful representations of that alternative idea of power (Latin: *potestas*, verb: *possum*, *posse*), which is rich in political, as well as theological and anthropological aspects.

Without fail, Augustine most frequently employed the Latin idea of *potestas* in the theological context. The aim of his outstanding work – *De civitate Dei*¹ – is to argue that the infirmity (lat. *impotestas*, i.e. the state of being powerless) of the the Roman Empire is not caused by the new Christian religion, but rather by the unreasonable actions of Romans and their emperors. In particular, in Book IV Augustine describes the as irrational because it has lost justice (*remota iustitia*).² Moreover, he diagnoses the real origin of any political action as well as of any real power: reason and its submission to the Christian God as He is depicted in the Bible. Therefore, the theological dimension of the idea of power, which builds upon anthropological and political aspects, is central in his argumentation.

Nonetheless, the anthropological considerations are inevitable for his theology: without a vision of man, theology would be limited to sheer speculation about the divine and would remain empty of analysis concerning human beings and – in consequence – their political and social world. It is this anthropological

1 *On the City of God*, trans. and ed. by P. Schaff, see: on-line: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf102.toc.html> [11.05.2015].

2 See: *De civitate Dei*, IV. 9–10. See also *De re publica*, 2.70.

reflection, with its theological, political and social aspects, that we will focus on in this paper. We will present an anthropology in which the core of any human power is the intellect. Power understood in such a way is the main concept used in Augustine's writings to describe the process of human motivation. Our analysis will be synthesized with and compared to Augustine's theological usage of the idea of power. The paper will be completed by a short description of the relevancy of Augustine's account of power to subsequent intellectual debates.

The aim of this paper is therefore twofold. On the one hand the anthropological aspect of the idea of power in Augustine's theory is investigated, which allows us to formulate a number of theses concerning the Augustinian use of the concept of power. Among these, one – regarding the structure of the act of volition – is of importance to the discussion of Augustine's voluntarism.³ On the other hand, we would like to present the anthropological approach to power, which could be considered unconventional within contemporary intellectual discourse, that involves the social or political context of power.⁴

According to Augustine a human person is a coexistence of three different elements. Augustine developed his theory of the powers in the human soul in line with the legacy of Plato's *Republic*, in particular, Plato's idea of the tripartition.⁵ The Bishop of Hippo claimed the existence of the three parts of the human soul responsible for the three types of desires that often conflict each other. Where there is a struggle, power comes into play. As will be argued in this paper, Augustine described reason as the proper and guiding power of the human mind. Therefore, he considered reason a necessary condition of every act of will and motivation: those two could not be understood without an appeal to the concept of reason.

3 For a discussion of voluntarism and intellectualism, see: Josef Lössl: *Intellect with a (Divine) Purpose. Augustine on the Will*. In: *The Will and Human Action. From Antiquity to the Present Day*, ed. by Th. Pink / M. W. F. Stone, London / New York: Routledge 2004, pp. 53–77.

4 See for example: D. Béland: *The Idea of Power and the Role of Ideas*. In: *Political Studies Review* 8 (2010), pp. 145–154; R. A. Dahl: *The Concept of Power*. In: *Behavioral Science* 2–3 (1957), pp. 201–215; W. H. Riker: *Ambiguities in the Notion of Power*. In: *The American Political Science Review* 58-2 (1964), pp. 341–349; M. Foucault: *The Subject and Power*. In: *Critical Inquiry* 8–4 (1982), pp. 777–795. The article by E. H. Harris (*The Power of Reason*. In: *The Review of Metaphysics* 22–4, pp. 621–639) adopts a different approach and argues against merely political or social understanding of the idea of power.

5 Augustine, in some of his works, presents a different systematization of the structure of the human being (though not one conflicting with the Platonic tripartition). In *De Trinitate* the fundamental distinction based on which that structure is further developed is 's distinction between an external and an internal man. In *De quantitate animae* Augustine presents a seven-leveled developmental schema of a soul, each time specifying the characteristics of a soul representative of a given level. In *De libero arbitrio* the scheme of human cognitive faculties includes the five external senses, an internal sense (*sensus interior*) and an intellectual faculty. None of the above mentioned systematizations conflicts with the Platonic tripartition, which Augustine referred to frequently.

We summarise Augustinian consideration of the idea of *potestas* in its anthropological dimension (in respect to a man *in statu viae*)⁶ into two dominant understandings. The first is the capacity to influence one's surroundings and manifest one's will in the external world and it is not directly connected to reason. We argue that this concept of human power is prone to variable limitations, prominent of which is its dependence on God's grace. The second use of the idea of power refers to the deliberative, judgmental, argumentative, estimative and questioning force of reason (*intellectus*). However implicit in Augustine's works, this understanding of power is a *sine qua non* of a coherent theory of human action and his philosophy. Reason is both a driving force of motivation and of will (*voluntas*). *Voluntas* is an intellectual desire that follows the judgement of the intellect. Moreover, the writings of Augustine, bereft of this anthropological usage of the idea of power, become very close to determinist or occasionalist standpoints, which conflict with Christian and Augustinian doctrine. The power of human intellect constitutes a significant topic of such works as *Confessions*, *On the City of God*, *On Free Will*, *On Grace and Free Will*, *On Nature and Grace*, *On Reprimand and Grace*, *On a Happy Life* and *On the Holy Trinity*.⁷ We analyse them below in the presented, non-chronological order. The key to such a sequence lies in the correlation of the problems discussed in these works.

CONFESIONES⁸

Passages of *Confessiones* will serve as a detailed illustration of the Augustinian account of the activity of the will.⁹ The powerful example of Augustine's conversion

6 Augustine, as a Catholic theologian, differentiates between stages of human nature, in particular between the so-called prelapsarian, postlapsarian and terminal state of human nature. The first of the three refers to the condition of Adam and Eve before original sin. The second one refers to the condition of humanity after original sin and before final judgment, while the third refers to the state of salvation or condemnation after the final judgment. The Latin phrase *in statu viae* is an expression naming the postlapsarian perspective, the perspective to which we primarily refer to in this article. Our general remarks about the anthropological condition pertain to *status viae*. Only marginally will we consider the terminal state of glory or condemnation, each time stressing that we do so. For more on these distinctions see: K. Timpe / A. Jenson: *Free Will and Stages of Human Anthropology*. In: *Ashgate Companion to Theological Anthropology*, ed. by J. Farris / Ch. Taliaferro, Farnham: Ashgate Publishing Company 2010, and E. Stein: *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*, Freiburg: Herder 2005, section I, point D.

7 All works discussed in the article are available in a Latin on the following website: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm> [11.05.2015]. This source uses the classical edition: Augustinus Aurelius, *Patrologia Latina*, vol. 23-47, Paris: J. P. Migne 1844-1855. For a critical edition of Augustine's works see: Augustinus Aurelius, *Corpus Christianorum, Series Latina*, Turnhout: Brepolis, 1953-.

8 When quoting full sentences of *Confessiones* in English we will present the translation by E. B. Pusey, sometimes slightly adjusted. Online source: <http://faculty.georgetown.edu/jod/Englishconessions>.

validates the thesis that it is the power of the intellect that accompanies and shapes volition. Although the understanding of the intellect as a human power appears only implicitly in *Confessiones*, it is still implied by this text. We will analyse Augustine's linguistic choices present in his narration, pleading his use of language supports our thesis of the prevolitional role of the intellect. Our exploration will first discuss the example and character of Augustine's conversion and consider the distinction between acts combining both mental and external activity and purely mental acts. In particular, we will argue that in the case of purely mental acts, the rational activity is the power that perfects volition and shapes it into its complete form.

It is the famous moment of Augustine's conversion that offers an in-depth and up-close insight into how the act of the will is exactly shaped. In the passage of book VIII of *Confessions* Augustine elaborates on what must have been merely minutes or an hour at most in real life. Yet through the magnifying glass of narration it becomes a complex act which description reveals with utmost scrutiny the life of thoughts, passions and calls of conscience – all of them combined in one arduous struggle. Since the thematisation of that moment presents one of the most detailed accounts of how the act of willing exactly happens, this passage plays an illustrative role to the more theory-laden writings of Augustine. Whereas the philosophical or theological analysis merely describes an act of the will with a short yet adequate word (e.g. *voluntas*), *Confessiones* lay out the internal mechanisms of that act step by step.

One of the first steps in the struggle of conversion is the recognition of what are the means of arriving at a conclusive decision.¹⁰ The first mean towards this aim named by Augustine is wanting hard and earnestly (lat. *velle fortiter et integre*), which he himself lacks. His state of mind is an internal struggle of a will fighting itself and thus parted and hurt. The limping will (lat. *semisaucia voluntas*) is in part rising to make the decision of becoming a devoted disciple of Christ, and in a yet another part – is falling down (lat. *parte assurgente cum alia parte cadente luctans*). The saint-to-be is thereby far from even the first step on the way to decide. To partly want and to partly not (lat. *partim velle partim nolle*) is a sickness of a torn soul (lat. *aegritudo animi*) manifesting itself through the appearance of two, alternative partial volitions, instead of one, complete will (lat. *ideo sunt duae voluntates, quia una earum tota non est*). The lack of a complete and full will (lat. *voluntas plena et tota*) prevents the soul from action and whatever it partially wishes, cannot happen.

The next step, following wanting hard and earnestly would be to exercise power to act accordingly to one's wishes, i.e. put will into action. Augustine is aware of

html [11.05.2015]. All English translations interwoven in the main body of the article are by the author [JGM].

9 *Confessiones*, VIII, 8.

10 *Confessiones*, VIII, 8.

the fact that willing is not always the same as being capable of acting accordingly to your will. The external conditions, e.g. the weakness of the body, might dismantle the actualization of an idea. In the case of the soul's activities, which do not include the activity of the body, this is not the case however. The limitations that apply to changing one's own mind are merely one's reason. No power to influence one's surrounding is required. The only power needed is that of thinking.

It is because the act of conversion is – especially in Augustine's case – an intellectual act, as the passage just mentioned already suggests: Augustine's first step was to draw a distinction between means to an end (wanting hard and earnestly) and an end itself (conversion). Other phases of the conversion described in *Confessions*, that cannot be extensively discussed here, allow for the formation of a conclusive judgment that his conversion is particularly intellectual.¹¹ In other words, for Augustine, converting means a change of one's thinking, an intellectual act concerning one's conceptual scheme, for instance the eradication of false assumptions or learning the true ones. It had already started when a nineteen-year-old Augustine first read Cicero's *Hortensius*. Christ's biblical call "convert!" – "μετανοεῖτε"¹² – stemming from the Greek noun *μετάνοια* means literally to change one's thoughts or to turn one's thoughts, since it is a combination of the prefix *μετα* – after, beyond or over with the noun *νόημα* translating into a thought or an idea. Augustine's conversion is a literal *μετάνοια*: getting over one's ideas. So will be his faith later on,¹³ as the following clear formulation shows: 'Because if faith is not a matter of thought, it is of no account.'¹⁴

Let us return to the distinction between purely mental and partially mental and partially practical acts. As a purely mental act that does not require external engagement with the world, conversion requires no more than willing. While in other acts a will needs to be followed up by the power to manifest one's will in the external world, the purely mental act requires only volition. Once there is a will strong enough, there already is a conversion. Strong volition, therefore, equals having power (lat. *potestas*) to realize the act in the case of a purely mental activity of conversion. To put it in short: in faith willing is an action.

11 Many commentators judge Augustine's conversion as such. See e.g. J. A. Weisman: *Spirituality and Mysticism. A Global View*, Meryknoll / New York: Orbis Book 2006, pp. 99-104.

12 Mark 1:15 'τοῦ θεοῦ μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε'. English translation: "Repent and believe the good news." Matthew 4:17 'Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν, Μετανοεῖτε, ἥγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.' English translation: "From that time on Jesus began to preach and to say, Repent, for the kingdom of heaven is near."

13 For a general exposition of Augustine's account of the intellectual approach to faith (*intellectus fidei*), i.e. intellectual consideration of the teachings of faith, explaining them etc. see: M. Fiedrowicz: *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg / Basel / Wien: Herder 2007, section A II d, pp. 35-38.

14 *De Praedestinatione Sanctorum*, 5. English translation: *On the Predestination of the Saints*, trans. by P. Holmes / R. E. Wallis, online source: <http://www.newadvent.org/fathers/1512.htm> [11.05.2015].

Since in this case willing is a complete act and an act of conversion is an intellectual one, the intellectual character of willing becomes evident. This does not mean that there is no volition and it is taken over by intellectual activities. Will does happen, as a *grand finale* of thinking about why to convert, of overstepping one's fears or other emotional restraints, of listening to calls of conscience, etc. The example of Augustine's internal struggle of changing his own will shows, perhaps most explicitly, that it is a power of the intellect that guides a torn will and perfects a will into an undivided and decisive power. Let us regard the depiction of this guidance.

The narration mixes verbs describing purely volitional activities, such as to be attracted to, to be pushed towards, to be torn by or to be repelled from with verbs naming purely intellectual activity: to consider (lat. *deliberare*),¹⁵ to say to yourself (lat. *dicere*),¹⁶ to accuse oneself (lat. *accusare*),¹⁷ to think (lat. *considerare*)¹⁸ or to complain or mutter (lat. *mussare*).¹⁹ Interestingly, at a point of narration the term 'will' (lat. *voluntas*) is used interchangeably by Augustine with the term 'mind' (lat. *animus*, not *anima* – soul).²⁰ The term *animus* undoubtedly brings about the meaning of a rational rather than volitional power. This suggests that the act of will, when properly and carefully examined, is accompanied and assisted by the power of intellect. Eventually, the will overcomes the sickness of partialisation and reaches the healthy full state through the internal struggle that involves deliberation as its crucial element. Other accompanying elements are of course feelings or movements of the heart, imagination and an incomplete wanting. Yet the closer Augustine gets to the point of turning, the more his narration takes on a form of thoughts, questions and advice. It is these thoughts, questions and advice that bring him to the verge of decision, as he himself says: "For I said to myself: Be it done now, be it done now. And as I spoke, I all but enacted it: I all but did it, and

15 *Confessiones*, liber VIII, 10. p. 769: "Nonne diversae voluntates distendunt cor hominis, cum *deliberatur* quid potissimum arriamus." English translation: 'Do not diverse wills distract the mind, while he deliberates which he should rather choose?'

16 *Confessiones*, liber VIII, 11: "[...] *dicebam* enim apud me intus: *ecce modo fiat, modo fiat*." English translation (adjusted by JGM): 'For I said to myself, *Be it done now, be it done now*.'

17 *Ibid.*: "Sic aegrotabam et excruciar, *accusans* memet ipsum solito acerbius nimis, ac volvens et versans me in vinculo meo[...]" English translation: 'Thus soul-sick was I, and tormented, accusing myself much more severely than my wont, rolling and turning me in my chain [...].'

18 *Ibid.*: "Ubi vero a fundo arcano alta *consideratio* traxit et congescit totam miseriam meam in conspectu cordis mei [...]" English translation: 'But when a deep consideration had from the secret bottom of my soul drawn together and heaped up all my misery in the sight of my heart.'

19 *Ibid.*: "et audiebam eas iam longe minus quam dimidius, non tamquam libere contradicentes eundo in obviam, sed velut a dorso *mussitantes* et discedentem quasi furtim vellicantes, ut respicerem." English translation: "And now I much less than half heard them, and not openly showing themselves and contradicting me, but muttering as it were behind my back, and privily plucking me, as I was departing, but to look back on them."

20 *Confessiones*, liber VIII, 9.

did it not [...]”²¹ It is therefore the power of reason that equips a will with what it needs in order to reach a more complete state.

The last moments before the Church Father converts consist of acts of intellect *par excellence*, that is the calls addressed to God formed as arguments: how long am I to wait, has it not been enough?²² Those arguments bring him to the point of full and complete volition, the true wanting that is will and power – that of reason – at the same time.

The abovementioned example in which Augustine describes with detailed scrutiny how the act of the will comes about has clearly a reasonable foundation. The human person experiencing this act of will is of course a unity, torn perhaps by passions, imagination, calls of conscience and conflicting wishes, yet a unity in which reason plays a kingly role. The deliberative power of intellect cures the sickness of a torn will turning it towards the good that reason has found. As many years later Augustine will put it: “[...] everybody who believes, thinks – both thinks in believing and believes in thinking.”²³ The inevitable role of intellect is thus a *sine qua non* of will and reason may be called the power of willing.

*DE CIVITATE DEI*²⁴

The aim of Augustine’s *Opus Magnum* is to refute pagan argumentation against Christianity, i.e. to present Christian religion not as a cause of the fall of the Roman Empire, but rather as its last defense. In this outstanding work Augustine describes how *potestas* is not connected with what pagan Romans believed it was: gods and goddesses, demons, unchangeable fate or heavenly bodies. It is the human intellect, supported by one true Christian God, which gives the real *potestas*. As Augustine explicitly states: “real and secure felicity is the peculiar possession of those who worship that God by whom alone it can be conferred.”²⁵ God is the beholder of the ultimate power and the ultimate good. Thus, those who successfully aspire to

21 *Ibid.* English trans. has been adjusted. Latin text: “[...] dicebam enim apud me intus: ecce modo fiat, et cum verbo iam ibam in placitum, iam paene faciebam, et non faciebam.”

22 *Confessiones*, liber VIII, 12: “[...] in hac sententia multa dixi tibi: et tu, Domine, usquequo? Usquequo, domine, irasceris in finem? Ne memor fueris iniquitatum nostrarum antiquarum. Sentiebam enim eis me teneri. Iactabam voces miserabiles: quamdiu, quamdiu cras et cras? Quare non modo? Quare non hac hora finis turpitudinis meae?” English translation: “spake I much unto Thee: and Thou, O Lord, how long? How long, Lord, wilt Thou be angry for ever? Remember not our former iniquities, for I felt that I was held by them. I sent up these sorrowful words: How long, how long, tomorrow, and tomorrow? Why not now? Why not is there this hour an end to my uncleanness?”

23 *De Praedestinatione Sanctorum*, 5.

24 *On the City of God*.

25 *De civitate Dei*, II.23.1. See also *ibid.*, IV.33.

follow God, understood as the highest good possible, attain happiness and authentic power:

For, as He is the creator of all natures, so also is He the bestower of all powers, not of all wills; for wicked wills are not from Him, being contrary to nature, which is from Him. As to bodies, they are more subject to wills: some to our wills, by which I mean the wills of all living mortal creatures, but more to the wills of men than of beasts. But all of them are most of all subject to the will of God, to whom all wills also are subject, since they have no power except what He has bestowed upon them.²⁶

What exactly is a human power that we receive from God? As mentioned above, Augustine accepted Plato's view of a human soul and his theory of the good. In some of Plato's dialogues (see: *Symposium*, *Phaedrus*, *Republic*) human actions are described as always directed towards some good. That is why human *potestas* is strictly tied to the process of motivation. Similarly to Plato, Augustine discerns three types of goods corresponding to the three parts of the human soul and those parts may be interpreted as the three kinds of motivation (lat. *appetitus*²⁷): appetitive (lat. *concupiscibilis*), irascible (lat. *irascibilis*) and rational (lat. *rationalis*). The last one, the rational part, is responsible for knowing the general and ultimate good of a human life.²⁸ As an effect of original sin, the human soul lost its power over other parts of the soul and its desires.²⁹ That is why Augustine considers intellect to be the only human power *par excellence*. The intellect specifies a proper object of the will, which is the ultimate goal in life and, depending on the power of a man, directs the will towards either good or evil.

In *De civitate Dei* Augustine presents how ill-motivated people lose their power and begin to err. He argues that the false judgement of an intellect, which he terms the sin of pride, is the root of original sin.³⁰ False judgements are the result of improper or bad desire, i.e. a desire formed according to appetitive or irascible part of the human soul. Such desires disturb the recognition of the ultimate good and make people turn towards lesser goods. That is why Augustine considered a conversion to be an intellectual act that changes one's judgement about what is good:

For this all do who follow not God's will but their own, who live not with an upright but a crooked heart, and yet offer to God such gifts as they suppose

26 *Ibid.* V.9.4.

27 See: M. F. Burnyeat: The Truth of Tripartition. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 106 (2006), pp. 1-23 for the further discussion.

28 See: *De civitate Dei*, XII.6 and XIV.13.

29 See: *ibidem*, XIV.21 and XIX.15. See also *De correptione et gratia* section.

30 See: *De civitate Dei* XIV.13 and XV.7.

will procure from Him that He aid them not by healing but by gratifying their evil passions. And this is the characteristic of the earthly city, that it worships God or gods who may aid it in reigning victoriously and peacefully on earth not through love of doing good, but through lust of rule. The good use the world that they may enjoy God: the wicked, on the contrary, that they may enjoy the world would fain use God.³¹

Augustine argues that desires of lesser goods are the source of *impotentia* and he gives two reasons justifying that. Firstly, such desires are opposite to God (considered as a specific good, the ultimate one): pursuing political power or sensual pleasures, one may not abide with God. Secondly, they deform one's cognition and prevent him from achieving good deeds; moreover, they do not allow him to love other people, create a *City of God*, but they rather make him use friendly relations to attain lesser goods.³² That is why according to Augustine the real human *potestas* may be found only in the intellect, since intellect is the only source of a true judgment concerning what is good and the only faculty of the human soul that functions autonomously. The latter characteristic of the intellect as a human power will be described in sections below.

*DE LIBERO ARBITRIO*³³

This early dialogue presents an explicit use of a concept of power, a use that narrows it down to its more frequent use in common language.³⁴ It refers mostly to the human capacity to influence one's surroundings and manifest one's will in the external world. We will consider this understanding and discuss the scope of human power, in particular, the two dominant limitations of human *potestas*. This understanding of power is representative of all works of Augustine in which the concept of power appears contextually to the history of salvation.

In particular, the Latin *potestas* is always present in the discussion of two consequences of original sin: ignorance and difficulties (lat. *ignorantia et difficultatates*), the latter often referred to as a limitation of a power to act. This

31 *De civitate Dei*, XV.7.1. See also *Confessiones* XIII.9.10 and *De Trinitate* XV.20.38.

32 See: *De civitate Dei* XIX.15 and XII.24.3.

33 When quoting this work in English we use the following translation: *On the free choice of the will, On Grace and Free Choice and Other writings*, trans. by P. King, New York: Cambridge University Press 2010.

34 For an innovative translation of the Latin title of that dialogue into English and a commentary to Augustine's concept of will, see John Rist, *Augustine Deformed*, p. 80: "the most accurate, though not the most concise, translation of the title of Augustine's *De libero arbitrio*, his three-volume book on the 'free decision' of the 'will', would be *On the externally uninhibited power to choose which we have as moral agents*: thus seeing our *voluntas* as the moral character displayed in what we choose (will) to do and itself formed by what we habitually love and hate."

context of original sin's consequences appears in *Confessiones* when Augustine struggling with the limping will asks if that is not the result of Adam's trespass.³⁵ It is also present in *De Trinitate*³⁶ as well as in *De correptione et gratia*³⁷ and *De libero arbitrio*.³⁸ In the last remarked dialogue those considerations are preceded by a reflection on a good will.

In Book I of *De libero arbitrio* good will is defined as that which desires right and an honest life.³⁹ This definition of good will has to be complemented by the definition of happiness, which remains consistent in many of Augustine's works, such as *De beata vita liber*⁴⁰ or *De Trinitate*.⁴¹ Happiness is shown as a combination of two elements – a will towards good and a power to exercise one's wishes – the first of which contains the above mentioned account of good will. Those two conditions – not entirely equal to each other as the formulation placed in *De Trinitate* suggests – involve the term *potestas* and accompany the topic of original sin. Let us therefore consider Augustine's formulation of the consequences of the first trespass.

Since Adam, whom Augustine treats not as an individual but rather as a representation of the whole of humanity, failed to act well when he had the power to do so and knowledge of what he ought to do, the consequences of his choice are twofold: ignorance and powerlessness.

First, not knowing what we should do, we fall into error – and then, once the precepts of justice begin to be revealed to us, we will to do these things but we cannot, held back by some sort of necessity belonging to carnal lust!⁴²

The power of a human *in statu viae*, is thus limited and never exactly fitted to our wishes, even if they are righteous and desire an honest life, as a good will ought to

35 *Confessiones*, liber VIII: 9.

36 *De Trinitate*, liber VIII: XII, 16.

37 *De correptione et gratia*, liber I: XII, 33–34.

38 *De libero arbitrio*, liber III: XIX 51–55.

39 *De libero arbitrio*, liber I, XIV.29: "Nam credo te memoria tenere quam dixerimus esse bonam voluntatem: opinor enim, ea dicta est qua recte atque honeste vivere appetimus." English translation: "I think you recall how we described the good will, namely as that by which we seek to live rightly and honorably."

40 See section concerning this work below.

41 *De Trinitate*, liber XIII, XII.17–XIV.18.

42 *De libero arbitrio*, liber III, XIX.53: "[...] et primo erraremus nescientes quid nobis esset faciendum; deinde ubi nobis inciperent aperiri praecepta iustitiae, vellemus ea facere, et retinente carnalis concupiscentiae nescio qua necessitate non valeremus?" Augustine judges that as a just punishment. See *De libero arbitrio*, liber III, XIX.52: "This penalty for sin is completely just: Someone loses what he was unwilling to use well, although he could have used it well without trouble had he been willing. That is, anyone who knowingly does not act rightly thereby loses the knowledge of what is right; and anyone who was unwilling to act rightly when he could thereby loses the ability when he is willing."

wish. For the mark of the original sin wounds our nature and binds us to the powerlessness that is befitting a creature that ought to learn responsibility over its free choice. The power of such a creature is lessened in two dimensions: intellectually, namely in the capacity to recognize the good, and practically, namely in the capacity to act as we wish.

Another passage of *De libero arbitrio* is interesting for our investigation. Augustine wonders together with his prolocutor, Evodius, about beings in this world that could have some power over a man. In comparison between natural and voluntary activities Augustine states that when a man turns towards evil nothing has power over him to force him into evil. Beings greater than a man would not tempt a man into evil since they are just by their very definition (being greater than a man), and beings lesser than a man do not have enough power to force him. As the Bishop of Hippo puts it:

I believe you recall that in Book I we were in full agreement that the mind becomes a slave to lust only through its own will: it cannot be forced to this ugliness by what is higher or by what is equal, since it is unjust; nor by what is lower, since it is unable.⁴³

A man is thus responsible for his voluntary ill-willed action and no one else is to be blamed for it. Augustine does however address the issue of man's responsibility over things, which do not remain within his powers and he does not hesitate to admit that one cannot be held responsible for those.

It is in this early dialogue that Augustine hints at an interrelation between the concept of power and the concept of will. According to him, we experience power when we do what we wish to do and for this reason nothing is as much in our power as our own will.⁴⁴ This reasoning, when laid out against Christian doctrine of God's foreknowledge poses a problem which The Doctor of Grace needs to face. For how can something remain in our power, being our free choice, if God knew already beforehand that we will do so? Augustine's answer rests on the distinction between causing something and knowing something. To know of somebody's future action is not equal to forcing him into performing it, as our everyday experience might well prove. Otherwise, we would meet a contradiction: since our willing was forced upon us, how can there be willing at all? Our will would not be a will at all, if it was not within our power:

⁴³ *De libero arbitrio*, liber III, I.2: "Credo ergo meminisse te, in prima disputatione satis esse compertum, nulla re fieri mentem servam libidinis, nisi propria voluntate: nam neque a superiore, neque ab aequali eam posse ad hoc dedecus cogi, quia iniustum est; neque ab inferiore, quia non potest."

⁴⁴ *De libero arbitrio*, liber III, III.7: "Non enim posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est." English translation: 'You could not perceive anything to be in our power except what we do when we will. Accordingly, nothing is so much in our power as the will itself.'

But if it can happen that we do not will when we will, surely the will is present in those who will; nor is there anything in our power other than what is present to those who will. Hence our will would not be a will if it were not in our power.⁴⁵

The latter passage argues further:

Quite the contrary: Since it is in our power, it is free in us. What we do not have in our power, or what can not be what we have, is not free in us.⁴⁶

Augustine's response to the problem of foreknowledge involves more arguments, yet for our investigation the most interesting one is the above presented.⁴⁷ The quoted formulation ties the concept *potestas* with the concept of freedom (*libertas*): whatever is within our power, is free in us and whatever we do not have power over, ceases to be within the scope of our freedom. This thesis implies an understanding of power as that which brings freedom. We should however remember the close ties between freedom and responsibility as well. The prior brings the latter – once we are free to choose, we become responsible over the choice. Thus, *potestas* brings about responsibility as well.

The angles with which Augustine approaches the concept of power in his most famous early dialogue *De libero arbitrio* are therefore various. Firstly, power appears as the capacity to influence our surroundings when manifesting our will in the external world. Such power, shows Augustine, is not limitless. The history of humanity with its grim beginnings creeps up on us *in statu viae* and our power to realize both good and bad wishes is constrained by ignorance and the lack of the capacity to act. True, in the Bishop of Hippo's teachings, limitations can be overcome through cooperation with God's gratuitous gift – grace.⁴⁸ Moreover, Augustine differentiates between the inherited guilt for the original sin, for which individuals are not hold responsible and the individual choices concerning the consequences of the original sin (e.g. whether one tries to overcome the lack of knowledge or remains ignorant or whether one fights the difficulties and seeks the help of grace or he surrenders), for which we are responsible individually.⁴⁹ Yet the constrains just mentioned influence our search for happiness, which needs to meet

45 *De libero arbitrio*, liber III, III.8: "Quod si fieri non potest ut dum volumus non velimus, adest utique voluntas volentibus; nec aliud quidquam est in potestate, nisi quod volentibus adest. Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate."

46 *De libero arbitrio*, liber III, III.8: "Porro, quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus."

47 For example, Augustine reasons in the following way. If God's foreknowledge is adequate, God foreknows human choices adequately. An adequate knowledge about human choices is that they are free choices (*De libero arbitrio*, liber III, III.8).

48 See the section concerning *De natura et gratia*.

49 *De libero arbitrio*, liber III, XIX. 53 and liber III, XX.56–58.

the two criteria in order to be realized: good will and the power to live accordingly. The accent Augustine places on the first factor is nevertheless greater, and if we only discipline our hearts to wishing the right things, the power should just follow as an award sent from above. What does that disciplining of the volitional faculty mean? Assuming we are free subjects, the discipline has to come from within. The only internal faculty capable of playing that role is reason. In cooperation with grace, intellect has to first discipline itself to properly recognize the hierarchy of goods. Then, with arguments, it has to adhere to will in order to prevent it from choosing lesser goods above the higher ones. The limited power we have is real since we are held responsible for our free choices. We are authentically free and we authentically exercise our power to act, even if we face restraining limitations that make our power look small or insignificant at times.

What is important is that the idea of power is tied to the idea of will. It is will and its use that gives us the experience of power; a will that, as we argue, takes its driving force from the power of the intellect.

*DE GRATIA ET LIBERO ARBITRIO*⁵⁰

This response towards the pelagian heresy offers us with a better understanding of the scope of human powers. The significant aim of this text is the exposition of the doctrine of grace, the perplexities of which Augustine wished to unravel for the members of monastic communities. We will consider passages in which Augustine investigates the influence of God's grace and confronts it with the already discussed priority of one condition of happiness over another.⁵¹ Those arguments are relevant to our investigation into the concept of power since they shed new light on the problem of the limitations of human *potestas*. The reasoning will involve two distinctively different uses of the concept of *potestas*, which should be contrasted here against each other.

One – the primary use, as we believe – is that which refers to the power of man's intellect, a power that shapes the will of man. Such power is deliberative, argumentative, questioning, judgmental, estimative, etc. Another understanding of power appears as the second condition of happiness. As already mentioned, it names the capacity to influence one's surroundings.⁵² Subsequent discussion of the limitations of power concerns the latter understanding of power and – in a narrower scope – a faculty of will.

50 When quoting this work in English we use the following translation: *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice and Other Writings*, trans. by P. King, New York: Cambridge University Press 2010.

51 That is the priority of the criterion of good will over the criterion of the power to act (not intellect). For more see the section concerning *De libero arbitrio*.

52 It has been presented in the section concerning *De libero arbitrio*.

Some passages of *De gratia et libero arbitrio* give rise to an over-interpretation of the influence of grace upon men and consequently an over-interpretation of the limitations of human power. It will therefore be our aim to present a more balanced and accurate view on that matter.

The human power to act is not a product of man's own decision or even reason, rather, it is maintained by God's grace; the only source of power to act for good. Man is powerless, and powerless he remains unless he is supported by grace. He can never produce the power to influence his surroundings *ex nihilo* – for as we know, the Babel tower fell and was never to be seen again. By himself a man can only execute the power to act wrongfully. How does grace exactly maintain and influence us? Augustine writes: "In order that we will, then, God works without us; but when we will, and we will in such a way that we act, He works along with us."⁵³

Firstly, God's grace makes the limping, weak will reach its complete form of wanting the good. Secondly, God's grace assists men when they start acting for the good. Grace is therefore a factor pointing out the significant limitations of a purely human power *in statu viae*. The human power to act according to good will is basically a power shared by man and by God.

There is a yet another, more problematic, implication one could draw based on the above quoted fragment of *De gratia et libero arbitrio* in respect to human *potestas*.⁵⁴ In some passages the Doctor of Grace seems to suggest it is not just God's assistance that points out our limits, but rather that the very beginning of every good will is God himself. Let us consider such passage: "It is certain that we will, when we will. But God brings it about that we will something good."⁵⁵

This sentence suggests that God makes us want the good in the first place, pretty much without our cooperation.⁵⁶ Some other passages also support this interpretation: "For He begins by working that we will, which He perfects by working along with our willing."⁵⁷

Once again, these passages imply God as a cause of human good will. It therefore also implies limitations of human power to act: since it is a will that gives impulse to execute one's power to act, and good will originates from God, therefore also power executed for a good cause requires God as its first cause. Such a

53 *De gratia et libero arbitrio*, XV.33: "Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus, ut faciamus, nobiscum cooperatur."

54 See footnote 53.

55 *De gratia et libero arbitrio*, XVI.32: "certum est nos velle, cum volumus; sed ille facit ut velimus bonum."

56 The implication that lead Augustine to write *De gratia et libero arbitrio* and *De correptione et gratia* in the first place. For more on the motives that lead to the writing of these works and their similarity to the reasons for writing *Retractationes* see: M. Vessey: 'Opus Imperfectum' Augustine and His Readers. In: *Vigiliae Christianae* 52–3 (1998), pp. 269–270.

57 *De gratia et libero arbitrio*, XVII.33: "Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens."

limitation of both will and acting power seems so restraining one might be tempted to think there is little to do for a good man himself, if not nothing. This significant limitation should be disputed however.⁵⁸ For if we assume that God works in us *not only* when we wish to do good yet cannot due to the powerlessness of our nature, *but also* before we even start wanting the good, human freedom appears to be severely limited. Given the interconnection between power, freedom and responsibility, not only human freedom but also human responsibility and human rationality appear to be severely limited. A creature deprived of self-constituency cannot be justly held responsible for the good or evil it was made to want. Such a creature cannot also be called rational, if it does not desire the good based on its own intellectual insight into it. All in all, given such an assumption, Christianity becomes a doctrine of a powerful deity and a creature deprived of the freedom of will. However, Augustine himself refutes this over-interpretation in the following passage:

Now one should not think that free choice has been taken away because the Apostle said: "God is the one Who works in you both willing and doing works in conformity with good will" [Phl. 2:13]. If this were so, he would not have said immediately before that: "Work out your own salvation with fear and trembling" [Phl. 2:12]. When He bids them to work, this is addressed to their free choice – but then "with fear and trembling," so that they not become filled with pride over their good works, attributing their working well to themselves, as if their good works were their own.⁵⁹

Men, we learn, are free and their will is theirs. It is because human will is a faculty that can be directed by a man towards the good, that a man is obliged by commandments to do so. He can also be reprimanded, by God or other man, when he does not do so, in order to be brought back on the right track. Once

58 Indeed, the Augustinian doctrine of grace was at first misunderstood. The misinterpretation consisted in a reading that proclaimed an absolute power of grace and at the same time minimalised the role of human free will. Due to such an understanding some monks considered grace to be so influential over a man that they saw no reason to reprimand their brothers over their sinful behavior and they instantly prayed to God instead. *De gratia et libero arbitrio* and *De correptione et gratia* were Augustine's answer to such misinterpretations (For more on the historical background of the misunderstanding see: P. King: Introduction. In: *On the Free Choice of the Free Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, p. xvii).

59 *De gratia et libero arbitrio*, IXf.: "Sed quia ipsa bona opera ille in bonis operatur, de quo dictum est: Deus est enim qui operatur in vobis et velle et operari, pro bona voluntate [Phl. 2:13], ideo dixit Psalmus: Coronat te in miseratione et misericordia: quia eius miseratione bona operamur, quibus corona redditur. Non enim, quia dixit: Deus est enim qui operatur in vobis et velle et operari, pro bona voluntate, ideo liberum arbitrium abstulisse putandus est. Quod si ita esset, non superius dixisset: Cum timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini [Phl. 2:12]. Quando enim iubetur ut operentur, liberum eorum convenitur arbitrium: sed ideo cum timore et tremore, ne sibi tribuendo quod bene operantur, de bonis tamquam suis extollantur operibus."

equipped with good will, a man should not be boastful however when he achieves a good deed, since all good actions are achieved in cooperation with God. Men remain free even if they surpass God's law, as Augustine reaffirms in the following passage of *De gratia et libero arbitrio*:

The will is always free in us, but it is not always good. For it is either (a) free from justice, when it is the servant of sin, and then it is evil; or (b) free from sin, when it is the servant of justice, and then it is good.⁶⁰

The above regarded passages discard a deterministic interpretation assuming that God is the efficient cause of a good will. It is rather the human intellect that grasps the appearance of the good and prompted by the beauty of it and gives rise to a will towards the good. True, God is responsible for the fact that there is the good we can intellectually recognise. He is therefore the final cause⁶¹ of our aspirations after good. Yet if anything, it is the intellect and its power that could be called an efficient cause of the good will. Such initial good will, caused by the intellectual recognition of the good, is of course man-made and hence weak and humble. God's grace is inevitable in order to assist it and perfect it into a form that can be powerful enough in order to prompt a man to put good wishes into an action and not fall victim to pride at the same time.

In conclusion let us recall the Doctor of Grace's theory of grace in his own words from *De libero arbitrio*: "nothing is so much in our power as the will itself."⁶²

*DE NATURA ET GRATIA*⁶³

In *De natura et gratia* Augustine's main objective is to refute Pelagius and his doctrine of free will that stressed human autonomy and its capability to avoid sin, which was based only on the knowledge of the Law of Moses or the doctrine of Jesus of Nazareth. Pelagius, according to Augustine, perceived will as an autonomous power enabling the human person to attain salvation on his or her own. Moreover, he accused Augustine of claiming a too extensive role of God's grace upon human actions and therefore, determinism.⁶⁴ That is why, in his

60 *De gratia et libero arbitrio*, XV.31: "[...] semper est autem in nobis voluntas libera, sed non semper est bona. Aut enim a iustitia libera est, quando servit peccato, et tunc est mala; aut a peccato libera est quando servit iustitiae, et tunc est bona."

61 A final cause in Aristotelian terms i.e. the end, Greek τέλος, distinct from formal, material and efficient causes.

62 *De libero arbitrio*, liber III, III.7.

63 English translation by P. Holmes and R. E. Wallis: <http://www.newadvent.org/fathers/1503.htm> [11.05.2015].

64 See: R. E. Evans: *Pelagius: Inquiries and Reappraisals*, Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers 2010, pp. 66–89.

treatise, the bishop of Hippo had to develop a strategy of presenting human will and God's grace as independent sources of human motivation. He shows therefore two powers – that of God and that of man – and their specific roles in determining human action. As described above, Augustine considers human intellect to be the power presenting objects as good and directing the will to pursue it.

Why, according to Augustine, do people need God's grace? First of all, *in statu viae*, every human is equipped with a sinful body, which makes our condition “left half dead on the road, [...] being disabled and pierced through with heavy wounds, which is not able to mount up to the heights of righteousness.”⁶⁵ People are also prone to pride, a false self-perception, which causes ‘carnal’ and ‘earthly’ desires. It means that – as victims of pride – we do not direct our actions according to the ultimate good, but rather we decide to reject it in favour of such desires as the thirst for political power, loftiness or even sexual longings, the latter considered by Augustine to be “animal.” All these non-intellectual desires are the source and often the cause of false beliefs. All of that leads Augustine to an in-depth analysis of the role of grace understood as the force involved in motivating human persons towards the truth and the good:

there is, however, no method whereby any persons arrive at absolute perfection, or whereby any man makes the slightest progress to true and godly righteousness, but the assisting grace of our crucified Saviour Christ, and the gift of His Spirit.⁶⁶

Even if one's intellect would recognize the proper good – God or His ten commandments – it would not be able to perform the action on its own, unless with the assistance of God's grace. God's grace is, firstly, a source of humility, a virtue, which does not lead anyone to be “full of pride,” i.e. full of thinking that one may choose good by “the self-same power.”⁶⁷ Secondly, God's grace supports the practical initiation of the intellectually empowered decision of will. Was, then, Pelagius right in his critique of Augustine as a determinist?

As presented above, the bishop of Hippo considered actions directed toward something bad as actions realised without God's intervention and, in fact, as manifestations of infirmity or blindness.⁶⁸ They are the result of a corruption in the power of the intellect: the corruption of deliberation and judgement. Only acts considered by Augustine as good are accompanied by God's grace: for instance the act of conversion depicted in *Confessiones* or the act of repentance of a sinner. That is why “man must pray to be forgiven [...], our will alone is not enough to

⁶⁵ *De natura et gratia* 50.43.

⁶⁶ *Ibidem* 70.60.

⁶⁷ *Ibidem*, 38.32.

⁶⁸ *Ibidem*.

secure its being done.” Augustine clearly sums up: “for what is more foolish than to pray that you may do that which you have it in your own power to do?”⁶⁹ Human persons are *empowered* only to form the right judgement, but the power of intellect stands unarmed against what is called by Augustine bodily desires. It is the role of God’s grace to lift us above them: even if the human intellect forms a proper judgement and a proper will, it still needs help to make it happen:

We pray for help, saying, ‘Lead us not into temptation,’ (Mt 6: 13) and we should not ask for help if we supposed that the resistance were quite impossible. It is possible to guard against sin, but by the help of Him who cannot be deceived. For this very circumstance has much to do with guarding against sin that we can unfeignedly say, ‘Forgive us our debt, as we forgive our debtors.’ (Mt 6:12) Now there are two ways whereby, even in bodily maladies, the evil is guarded against—to prevent its occurrence, and, if it happens, to secure a speedy cure. To prevent its occurrence, we may find precaution in the prayer, ‘Lead us not into temptation;’ to secure the prompt remedy, we have the resource in the prayer, ‘Forgive us our debts.’ Whether then the danger only threaten or be inherent, it may be guarded against.⁷⁰

Augustine was not a determinist if he remained conceived that a human person is equipped with the power of intellect. Nevertheless, he could not agree with Pelagius due to, among others, the following reason. This thinker did not accept the crucial role of God’s grace in overcoming bodily desires and in supporting one’s humility.⁷¹

*DE CORREPTIONE ET GRATIA*⁷²

There is however, according to Augustine, a perspective for a man to be set free from the limitations of the pilgrim’s condition. For *status viae* is *status naturae lapsae sed reparaendae*,⁷³ and the reparation is that for which we all should strive. Once the creeping shadow of original sin is finally overcome, a man lives a life of complete happiness, filled with both good will and the power to do as he wishes.

69 *Nam quid stultius quam orare ut facias quod in potestate habeas? Ibidem*, 20.18.

70 *De Nat. et Gratia* 81.67. See: G. Bonner: *Freedom and Necessity. St. Augustine’s Teaching on Divine Power and Human Freedom*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2007, pp. 82–4. See: also Ph. S. Cary: *Inner Grace. Augustine in the Traditions of Plato and Paul*, New York: Oxford University Press 2008.

71 As it is described in the section of *De Trinitate*.

72 When quoting this work in English we use the following translation: *On the free choice of the will, On Grace and Free Choice and Other writings*, trans. by P. King, New York: Cambridge University Press 2010.

73 A state of a harmed, yet reparable nature.

In the text entitled *De correptione et gratia* Augustine offers us a peak into this heavenly perspective, a peak that discloses how human power will look *in statu naturae glorificatae*.⁷⁴ This consideration will serve two purposes. The first one is to complete our investigation into the scope of human powers to act by presenting both its fullest scope and a possible demise of human capacity to influence the external world. Our excursion towards *status naturae glorificatae* involves both uses of the concept of *potestas* and thus our second purpose is to show the primary use of the concept of *potestas* (as a power of reason) in the context of salvation. The deliberation of the eschatological perspective of human nature includes this use and our analysis aims at showing it has a solely positive semantic field.

The almost dogmatic current Augustinian description of our contemporary situation confronted with the eternal nature of man is as follows: “to be able not to sin, and not to be able to sin, to be able not to die, and not to be able to die, to be able not to abandon the good, and not to be able to abandon good.”⁷⁵

This clear formulation shows how the scope of human powers is enlarged in the foreseen eternal perspective. Human *potestas* is to be capable to not sin and, apparently, equipped to do so, it is also to be greater than death and, finally, human *potestas* is to be capable of not abandoning the good ever again. Surely, it is to be supported by grace, yet in an unconditional and persistent way – we will not face the possibility characteristic to *status viae* of losing God’s help. Where our first freedom of will was to be able not to sin, the last freedom of will is to not be able to sin. Where our first immortality was to be able not to die, the last immortality is to not be able to die. Where our first persistence was to be able to not part from the good, the last persistence is to not be able to part from the good. Such scope of powers is by far the greatest in Augustine’s vision of a man. However glorious, it is not meant for all people.

Those who will not be brought to the glory of eternal salvation, will never overcome the limitations of power of the *status viae*. On the contrary, they will face the more restraining, as we might suspect, limitations of the *status naturae damnatorum*.⁷⁶ The limitations will be varied accordingly to the sins of mortals, suggests Augustine.⁷⁷ What this exactly means is open for speculation. We may take on a course of reasoning present in *De beata vita liber*⁷⁸ and speculate that to be powerless when one wishes the wrong things is an advantage, thus the greatest limitation of man’s nature is to be allowed to perform evil. We can also regard Augustine’s concept of *libido* and wonder if evil constraining man’s power does

⁷⁴ A state of glorified nature.

⁷⁵ *De correptione et gratia*, XII.33: “[...] posse non peccare, et non posse peccare, posse non mori, et non posse mori, bonum posse non deserere, et bonum non posse deserere.” (P. King’s translation was appropriated by authors here).

⁷⁶ A forsaken nature.

⁷⁷ See: *De libero arbitrio*, liber III, XXIII.66–68.

⁷⁸ See the section concerning that work.

not consist in desiring that, which we can lose.⁷⁹ The perplexities of such speculations exceed Augustine's reflection however.

Finally, let us stress that, according to Augustine, to follow the righteous way and receive salvation is not just an achievement of our own choice and persistence. *De correptione et gratia* puts it more clear than elsewhere: free will is sufficient for evil, yet only partially sufficient for good.⁸⁰ To enlarge the scope of our powers is not solely within our own powers. Nevertheless, the eschatological vision of human *potestas* is unlimited by temporary limitations of *status viae*. This eternal perspective includes the primary understanding of *potestas* referring to the intellectual power. In a yet another eschatologically orientated text Augustine points out that Jesus:

[...] when speaking about the gift He was going to give to those who believe, He did not say 'This is life eternal, that they might *believe*...' but rather: 'This is life eternal, that they might *know* you, the true God, and Jesus Christ, the one whom You have sent' [Jn. 17:3].⁸¹

It is therefore the intellectual activity that awaits members of the heavenly Jerusalem. Such correlation of the intellectual activity with the state of salvation points out the most positive evaluation of that activity in Augustine's thought. It is by far not the only one. The opening passages of *De libero arbitrio*, for instance, discard the possibility of evil being taught to us by somebody else, for learning is always something good, as is all intellectual activity.⁸² Thus, evil can only be going astray from learning. Reason has an unconditionally positive value for Augustine, a value unblemished even by heretical arguments it might consider. Without doubt, the semantic field of all intellectual activity and its power is therefore positive.

*DE BEATA VITA LIBER*⁸³

This orderly dialogue broadens our investigation into the Augustinian account of happiness, its conditions and, thereby, of power. Apart from naming the two already mentioned conditions of happiness, the dialogue elaborates on the levels of happiness that respond to lives that do not meet one of the two conditions. For

⁷⁹ *De libero arbitrio*, liber I, III.6–IV.10.

⁸⁰ *De correptione et gratia*, XI.34: "liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem parum est, nisi adjuvetur ab omnipotenti bono." See also *De libero arbitrio* and *De natura et gratia* sections.

⁸¹ *De libero arbitrio*, liber II, II.6: "Sed postea cum de ipso dono loqueretur, quod erat daturus credentibus, non ait, Haec est autem vita aeterna ut credant; sed, *Haec est*, inquit, *vita aeterna, ut cognoscant te verum Deum, et quem misisti Iesum Christum.*"

⁸² *De libero arbitrio*, liber I, I-II.5.

⁸³ In this section we refer to Latin text only. For the source, see footnote 7.

Augustine's account in *De beata vita liber* is optimistic: a human is able to reach happiness.⁸⁴ The exposition of the passage concerning the stratification of happiness is relevant for our investigation since it presents us with the so far unobserved pejorative meaning of the concept of power. Subsequently, it allows us to imply a positive meaning of the concept of powerlessness.

Reflecting on many differently lived lives Augustine wonders how happy they are. Firstly, he draws a comparison between the two lives which both meet only one criterion of happiness. Perhaps counter intuitively, the Church Father judges the life that meets the second condition of happiness – the power to act as one wishes – and does not meet the first criterion – the good will – to be less happy than the life that meets the criterion of a good will but fails to meet the condition of possessing the power to act. We might here be tempted to think that the life that is least happy and thus most miserable is that which fails to meet both criteria of happiness. Yet, the life already mentioned – one full of the power to act and empty of a good will – is in fair competition with the life that does not meet any criteria of happiness. When laid out against an example of a totally miserable life, as we suspect, a life with no good will and no power to do the evil it desires, the ill-willed life with a power to do evil is actually even less happy, concludes Augustine. It is a lesser misery, he argues, to not achieve what one should not wish for in the first place, rather than to achieve what should never be an object of good wishes.⁸⁵ The questionable honor of the most miserable life belongs therefore to the life that meets the condition of a power and does not meet the condition of a good will.

The above-presented formulation offers us with an understanding of power that has a clear pejorative meaning. Our commentary has focused so far mostly on the concept of power in the context of good will. The concepts of good will and of power to do good deeds have a positive character. Once we broaden our investigation to consider the context of an ill-willed man, we face an understanding of an idea of power that meets an evident negative evaluation. Subsequently, it is the powerlessness of an ill-willed man that turns out to be an advantage, unlike a powerlessness of a good-willed man, whose happiness is less complete without the power to act. We thereby see that the powerlessness can have both a positive character – in the case of a life empty of good will, and a negative one – in the case of a life filled with good will. Human *potestas*, understood as the capacity to influence the surroundings, does not have, we can therefore argue, any clear value in itself. It is the context of human will that can award it with a positive or negative character.

84 *De civitate dei* poses it as a problem if a man can reach felicity (9.14). For more on Augustine's changing optimism towards human happiness see R. Avramenko: The Wound and Salve of Time: Augustine's Politics of Human Happiness. In: *The Review of Metaphysics*, 60–4 (2007), pp. 779–811.

85 *De beata vita liber*, II.10: "Nec tam miserum est non adipisci quod velis, quam adipisci velle, quod non oporteat." English translation: 'Since it is a lesser misery to not achieve what one wills, rather

*DE TRINITATE*⁸⁶

In one of his last and most important treatises Augustine tries to present and defend the vision of the Trinity as a key idea of Christian doctrine. For this reason he establishes a theory of knowing God within the Trinitarian view. To answer the question of how deep human knowledge of the Trinity can be, he develops a specific usage of the idea of human power, which is the intellect – the only part of the human soul capable to know the mysteries of the Divine:

But that of our own which thus has to do with the handling of corporeal and temporal things, is indeed rational, in that it is not common to us with the beasts; but it is drawn, as it were, out of that rational substance of our mind, by which we depend upon and cleave to the intelligible and unchangeable truth, and which is deputed to handle and direct (lat. *tractandis gubernandisque*) the inferior things.⁸⁷

The ultimate good for Augustine is of course God, the Creator and the source of all good in the world.⁸⁸ In *De Trinitate* the bishop of Hippo shares not only this Platonic view of the good, but also introduces the Christian idea of a human as God's image (lat. *imago Dei*). Thereby, he states that every human person is directed towards God by the rational part, the best and the most unique feature of man as a created entity. That is why the intellect determines the possibilities of attaining the ultimate good. According to Augustine it is the proper power guiding other motivational forces of the human soul, which are not able to discern the good themselves.⁸⁹ Human reason is empowered to do so, and capable of doing so, as long as it reflects the nature of its Creator.

In *De Trinitate* Augustine confronts a perplexing question: why do people resign from the proper guidance if they possess such a great tool as the intellect? Augustine's answer is told through a reference to an old story about an actor written by Plautus.⁹⁰ The actor bets with his audience that he will guess a feature, which is common to every person listening to him. He eventually wins by saying *you will to buy cheap and sell dear*. Augustine's commentary to this joke is significant:

If the actor had said: *You all will to be blessed, you do not will to be wretched*; he would have said something which there is no one that would not recognize in his own will. For whatever else a man may will secretly, he does not withdraw

than achieve what one should not will."

86 English translation by A. W. Haddan available at: <http://www.newadvent.org/fathers/1301.htm> [11.05.2015].

87 *De Trinitate* XII.3.3

88 See *De civitate Dei* and *De beata vita liber* sections.

89 *Ibid.* XII.7.11.

90 Plautus: *Epiducus*, 51, ed. by H. T. Riley.

from that will, which is well known to all men, and well known to be in all men.⁹¹

This passage resembles the old Socratic idea that no one wills to do evil.⁹² Augustine needs such thought in order to introduce the argument of the good (i.e. the Trinity) as a source of power (*potestas*) and evil as a source of weakness (*impotentia*). It is because unhappy people either do not attain what they try to get or they do attain it, but in an unruly way. For this reason “he only is a blessed man, who both has all things, which he wills, and wills nothing ill.”⁹³ If God is the highest good, then it is the knowledge of Him that makes people happy.⁹⁴

However, as long as the knowledge of God is not possible in a strict sense, Augustine tries to present faith (lat. *fides*) as a proper level of recognition of the highest good. The presence of desires conflicting with the intellect – a part of human condition *in statu viae* – is the reason for human cognitive weakness:⁹⁵

For by turning itself from the chief good, the mind loses the being a good mind; but it does not lose the being a mind. And this, too, is a good already, and one better than the body. The will, therefore, loses that which the will obtains. For the mind already was, that could wish to be turned to that from which it was: but that as yet was not, that could wish to be before it was. And herein is our [supreme] good, when we see whether the thing ought to be or to have been, respecting which we comprehend that it ought to be or to have been, and when we see that the thing could not have been unless it ought to have been, of which we also do not comprehend in what manner it ought to have been. This good then is not far from every one of us: for in it we live, and move, and have our being.⁹⁶

Notwithstanding the fact of the incompleteness of faith, the human intellect is a source of, and the power to attain, faith by forming proper judgement.⁹⁷ Faith in the Trinity, as described by Augustine, is the only way to direct human life towards

91 *De Trinitate* XIII.3.6: “At si dixisset: *Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis*; dixisset aliquid quod nullus in sua non agnosceret voluntate. Quidquid enim aliud quisquam latenter velit, ab hac voluntate quae omnibus et in omnibus hominibus satis nota est, non recedit.” See: Cicero: *Hortensius* and Augustine’s *De beata vita liber* and *De libero arbitrio*.

92 See J. M. Rist, *Augustine Deformed. Love, Sin and Freedom in the Western Moral Tradition*, New York: Cambridge University Press 2014, pp. 64–68. See also *De civitate Dei* and *Confessiones* sections.

93 *De Trinitate*, XII.5.8. See the section concerning *De beata vita liber*.

94 See: *ibid.*, XII.7.10.

95 See: *ibid.*, VIII.2.3.

96 *Ibid.*, VIII.3.5.

97 For further discussion see: A. Ployd: *Augustine, The Trinity, and the Church*, New York, N. Y.: Oxford University Press 2015, pp. 27–29; R. Williams: Sapientia and the Trinity: Reflections on *De Trinitate*. In: *Augustiniana* 40 (1990), pp. 317–332.

the supreme good that is possible due to the power of the intellect, the faculty forming specific judgements.

One's will and decisions are then made according to the judgment of the intellect, letting him or her attain the highest good.⁹⁸ What is important is that one may not attain it, if he or she does not love it, and one may not love it, if he does not know it.⁹⁹ Human intellect is sensitive to losing beliefs or commitments and Augustine explains this with the concept of pride.

For the soul loving its own power, slips onwards from the whole which is common, to a part, which belongs especially to itself. And that apostatizing pride, which is called "the beginning of sin," (1 Tim 6, 10) whereas it might have been most excellently governed by the laws of God, if it had followed Him as its ruler in the universal creature, by seeking something more than the whole, and struggling to govern this by a law of its own, is thrust on, since nothing is more than the whole, into caring for a part; and thus by lusting after something more, is made less.¹⁰⁰

Pride is then an overacted love of power. Augustine is certain which faculty in a human soul is responsible for this: it is reason, which forms a false judgement about being powerful enough in order to make oneself happy.¹⁰¹ It is therefore within human power to make true or false judgements, but it is still beyond human power to make oneself happy.¹⁰² It is so because of the reliance of the will in the decision making process on reason and other factors, such as God's grace.

In book XIII of *De Trinitate*, where Augustine compares God's, devil's and human capabilities to act he unavoidably refers to the idea of power. Obviously, God is omnipotent and his powers are limitless. But, the problem of power is therefore more apparent in the context of devil's and human's choice to leave God's rule and renounce allegiance to the perfect law. Once again, Augustine turns to the language of pride, used to explain the reason of ignorance of Satan's or Eve's and Adam's decision in paradise. According to the Church Father the reason for bad action is the love of power, because it is based on a false judgments concerning one's capabilities and forming unordered desire (*cupiditas*).¹⁰³ Augustine points

98 If supported by God's grace. See: the section concerning *De natura et gratia*.

99 See: *De Trinitate*, X.1.3.

100 *Ibid.*, XII.9.14: "*Potestatem* quippe suam diligens anima, a communi universo ad privatam partem prolabitur, et apostatica illa *superbia*, quod *initium peccati* dicitur, cum in universitate creaturae Deum rectorem secuta, legibus eius optime gubernari potuisset, plus aliquid universo appetens, atque id sua lege gubernare molita, quia nihil est amplius universitate, in curam partilem truditur, et sic aliquid amplius concupiscendo minuitur, unde et *avaritia* dicitur *radix omnium malorum*; totumque illud ubi aliquid proprium contra leges, quibus universitas administratur, agere nititur, per corpus proprium gerit, quod partiliter possidet."

101 See: *Ibidem*, XII.12.17.

102 See the section concerning *De natura et gratia*.

103 See: T. Nisula: *Augustine and the Functions of Concupiscence*, Leiden / Boston: Brill 2012, pp. 35–57.

here to a paradox of human power which can control one's judgement through the activity of the intellect, yet it is the activity of the intellect that forms the proper will and orders desires:

It is to be wished, then, that power may now be given, but power against vices, to conquer which men do not wish to be powerful, while they wish to be so in order to conquer men; and why is this, unless that, being in truth conquered, they feignedly conquer, and are conquerors not in truth, but in opinion? Let a man will to be prudent, will to be courageous, will to be temperate, will to be just; and that he may be able to have these things truly, *let him certainly desire power, and seek to be powerful in himself, and (strange though it be) against himself for himself.* But all the other things which he wills rightly, and yet is not able to have, as, for instance, immortality and true and full felicity, let him not cease to long for, and let him patiently expect.¹⁰⁴

Despite employing many different metaphors, Augustine's anthropological vision offers a consistent theory of human power, proclaiming that to be powerful is to know and long for the highest good. In *De Trinitate* he presents three different dimensions of *potestas*, which become key ideas in his Trinitarian argumentation and his vision of the integrity of human motivation, all quite different from the contemporary vision of human capabilities.¹⁰⁵ Augustine's view of human motivation is rich and complex, which is why he inspired future debates on the human soul.¹⁰⁶

LEGACY

Indeed, future Christian writers grappled with much of the analysis of power that Augustine presented. Firstly, Boethius follows in Augustine's footsteps in his *Consolatio philosophiae*¹⁰⁷ stating that the result of every action depends on two factors: will and power. He strengthened the meaning of the power to act – Augustine's second factor contributing to happiness – when he defined the capacity

and 150–190. See also *De civitate Dei* section.

104 *Ibid.*, XIII.13.17: "Optandum est itaque ut potestas nunc detur, sed contra vitia, propter quae vincenda potentes nolunt esse homines, et volunt propter vincendos homines; utquid hoc, nisi ut vere victi falso vincant, nec sint veritate, sed opinione victores? Velit homo prudens esse, velit fortis, velit temperans, velit iustus, atque ut haec veraciter possit, potentiam plane optet, atque appetat ut potens sit in seipso, et miro modo adversus se ipsum pro se ipso. Cetera vero quae bene vult, et tamen non potest, sicut est immortalitas, et vera ac plena felicitas, desiderare non cesset, et patienter exspectet."

105 See: J. Rist: *op. cit.*, p. 61.

106 See: *ibid.*, pp. 82f.

107 Boethius: *Consolatio philosophiae*, liber IV, prose 2.

to do evil as a lack of power. He therefore concluded that a good man is powerful enough to achieve everything, and a wretched man is powerless. Peter Damian in his extensive letter on God's power, *De Divina Omnipotentia*,¹⁰⁸ considered an interrelation of the concepts of power and will, regarded in Augustine's thinking already six centuries earlier. Anselm of Canterbury entitled his study of the free will with a phrase inspired by the Doctor of Grace's early dialogue¹⁰⁹ and included problems raised by Augustine in his own philosophy.¹¹⁰ Peter Abelard did not ignore issues stemming from the Bishop of Hippo's writings,¹¹¹ nor did the author of a work primarily ascribed to Abelard, the so-called Pseudo-Abelard.¹¹² Finally, Hugo and Richard of Saint Victor recognized the relevance of Augustine's legacy for their own thinking about *potestas*.¹¹³ Augustine's original and extensive research concerning different dimensions of the idea of power: anthropological, theological and political, remained influential in the Catholic culture of the subsequent ten centuries.¹¹⁴ Yet – the history of thought has demonstrated to be selective in the long run and our contemporary debates remain bereft of some of the riches of the idea of power that Augustine first brought to light.

Contemporary intellectual debate is focused mostly on the political aspect of the idea of power: "power exists only when it is put into action, even if, of course, it is integrated into a disparate field of possibilities brought to bear upon permanent structures"¹¹⁵ – we read for example in Foucault's *The Subject and Power*. His diagnosis is that there is no power not applied into or not connected with the social structure. Even Morris' distinction¹¹⁶ between a "power over" and a "power to" is restricted to a political meaning. As we tried to show, Augustine, on the other hand, followed the classical philosophical idea of finding the social within the individual. Thanks to such an approach he was able to describe not only the social relations, but also the God-man relation, as well as that of the inner

108 Petrus Damiani: *De Divina Omnipotentia*, chapters 2–4.

109 Anselm of Canterbury: *De libertate arbitrii*, for the concept of power see in particular: chapters If., V–VII, IX–XIV.

110 For example God's omnipotence versus the lack of the capacity to sin: *Proslogion*, chapter VII; for power in an eschatological dimension: *De casu diaboli*, chapters VIIf., XII–XIV, XV–XXVIII; *Cur Deus homo*, cap. XVII.

111 Petrus Abaelardus: *Sic et non*, 29–38; *Theologia Summi Boni*, liber V.

112 Pseudo-Abelard: *Epitome christianae philosophiae*, also refer to as *Sententiae Hermanni*, cap. VIII, XIX–XXII, XXVf.

113 Hugh of Saint Victor: *De sacramentis christianae fidei*, liber I, pars 2, cap. 5–10, liber I, pars 4, cap. 1–25; Richard of Saint Victor: *De tribus appropriatis personis in Trinitate*.

114 That is, during the so-called middle ages, as the somewhat unfavorable later-coined term phrases it. Augustine's influence on Jansenists, J. B. Bossuet or N. Malebranche shows his legacy remained significant even longer.

115 M. Foucault: *op.cit.*, p. 788.

116 P. Morris: *Power: A Philosophical Analysis*, Manchester: Manchester University Press² 2002; see also D. Béland, *op. cit.*

soul, and to analyse them in terms of *potestas*. The idea of the power of the intellect was crucial in his philosophy and for that reason his followers created an important philosophical tradition known nowadays as intellectualism. Augustine's achievement is reflected in many ancient and medieval intellectual debates, yet it seems nevertheless to be largely lost in the contemporary discussion of today.

CONCLUSION

The manifold understandings of the Augustinian idea of power discussed above, took account of its theological, political and – particularly – its anthropological dimensions. The idea of power in Augustine's anthropological thinking points in two major directions. Firstly, we have argued that the in-depth consideration of the illustrative example of his conversion, presented in the *Confessiones*, brings to light the intellectual, assistive power of reason that shapes volition and guides it into a complete and decisive form. Our confrontation with the theory of grace and its deterministic misinterpretation allows us to form a thesis that it is the power of the intellect with its insights concerning the good that gives rise to the initial form of the will. Both of those points are relevant in the discussion over Augustine's voluntarism, for they pose the question whether it is the will that arises first and plays first and final role in the decision-making process. Certainly, Augustinian voluntarism does not consist in valuing will above intellect, as commentators have frequently observed.¹¹⁷ In the axiological order, the higher rank is that of the intellect, as the bishop of Hippo clearly stated himself.¹¹⁸ It is the capability of volition to disregard the intellectual power of a man that discloses the core of voluntarism. Our considerations aim at showing that the intellect is the only power that can bring a toddling volition to its mature and thus decisive form and it is also the only power, which awakens the appetitive drive of the will towards the good. Whether volition can be still regarded as the only righteous candidate to the throne in the powerful kingdom of the human soul, remains disputable then.

The second understanding of the idea of power, which refers to the capacity to shape the surroundings according to one's will, has been analysed in respect to the scope of human *potestas* and its axiological character. Limitations of the human power to act are frequently correlated by Augustine to the postlapsarian nature of man and can be overcome through the support of God's grace. When the distinctively human limitations are surpassed in cooperation with grace, the power to act becomes less limited, but at the same time it also becomes a human and

117 For instance, in the Polish debate: J. Domański: O wolnej woli. In: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, ed. by J. Domański, Warszawa: Pax 1953, vol. 3, pp. 71–76.

118 For instance, *De libero arbitrio*, liber I, I.3.

Godly power at the same time. The elaborations regarding the axiological character of human power lead to a conclusion that it is neutral. Undoubtedly, the power to act can contribute both to human misery as well as to happiness, as can human powerlessness. This axiological ambiguousness of the power to act points to the primary understanding of the concept of *potestas*, namely, reason understood as that which can contribute to the valuable usage of any power. It is reason that guides human power to a good cause, and without reason power can only lead into the wretchedness of an irrationally driven existence. The interrelation of human freedom, power and responsibility confronts us thus with the ancient, yet still relevant call: never abandon that which empowers you most.¹¹⁹

119 For an inspiring debate and comments on the initial idea behind this article as well competent guidance through Augustine's writings we are very grateful to our supervisor, Jan Kielbasa, Associate Professor, Jagiellonian University, Krakow..

IPSA SCIENTIA POTENTIA EST!

DIE IDEE DER *UNIVERSITAS* ZWISCHEN VERGANGENHEIT UND ZUKUNFT*¹

Michel Henri Kowalewicz

Jagiellonian University in Krakow

michel.kowalewicz@uj.edu.pl

Orbis Idearum (ISSN: 2353–3900), Vol. 3, Issue 1 (2015), pp. 61–99

I. DIE IDEE DER *UNIVERSITAS* ODER GRENZEN DER REISE DURCH DIE ZEIT

Nach dem Vorbild von Jonathan Swifts Roman „Gullivers Reisen“ oder auch den Abenteuern von Daniel Defoes Robinson Crusoe hat auch Alfred North Whitehead zur Lektüre seiner Abenteuer mit Ideen eingeladen.² Diesen Abenteuern standen zwei Ziele voran: einerseits die Hervorhebung der Bedeutung bestimmter Ideen in der historischen Entwicklung der Menschheit und andererseits die Bezeichnung dieser Ideen, die sich anhand eines spekulativen Schemas als Schlüsselemente in der Erforschung der menschlichen Geistesgeschichte erwiesen.³ Um die Gesamtgestalt der Entwicklung des menschlichen Geistes zu erfassen, baute Whitehead sein Schema auf vier Grundpfeilern auf: beginnend beim soziologischen, über den kosmologischen und philosophischen und beim zivilisatorischen Pfeiler endend.⁴ In diesem Schema fanden Ideen wie die menschliche Seele, die Naturgesetze, Subjektbezug in Hinsicht auf Objekte, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die Wirklichkeit, aber auch die Wahrheit, das Schöne sowie Abenteuer (*adventuri*) ihren angestammten Platz. Zu solcherlei Abenteuern über-

* Extracts from: „Idea *universitas* pomiędzy przeszłością a przyszłością” by Michel Henri Kowalewicz from: *Student na współczesnym uniwersytecie. Idealy i codzienność*, ed. by D. Pauluk, Kraków: Impuls 2011, pp. 13–60, transl. by A. Juraschek. By permission of Oficyna Wydawnicza Impuls Kraków.

1 Die folgenden Beobachtungen zum Thema der Universitäten würden in dieser Form nicht existieren ohne das persönliche Engagement von: Käte Meyer-Drawe und Gunter Scholtz aus Bochum, Bernhard Waldenfels aus München, Boris Klein aus Lyon, Jill Bepler aus Wolfenbüttel, Elisabeth und Wieland Hintzsche aus Halle, Han Vermeulen aus Leiden und Halle sowie *last but not least* Caroline Kowalewicz (Absolventin der *sciences po* in Straßburg und französische Meisterin im Profirudersport) und vieler anderer Personen, denen ich hiermit meinen wärmsten Dank ausdrücken möchte.

2 Vgl. A. N. Whitehead: *Adventures with Ideas*, Cambridge: Cambridge University Press 1933.

3 Vgl. ebenda, S. vii.

4 Das Vorwort wurde von Whitehead im September 1932 geschrieben. Vgl. ebenda, S. viif.

reden uns – übrigens schon seit über 90 Jahren – Ideengeschichtler, die Initiatoren und Fortführer des interdisziplinären Projekts mit dem Titel *Studies in the History of Ideas*,⁵ das zu Beginn der 1920er Jahre an der Johns Hopkins University in Baltimore (Maryland) seinen institutionellen Rahmen durch Arthur Lovejoy und George Boas erhielt.⁶ Heute neigen einige der Schüler dieser durch und durch angloamerikanischen Forscherperspektive dazu, sie als *Intellectual History* oder auch *Global History* zu bezeichnen.

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts erweitert Peter Watson Whiteheads Schema bedeutend und verführt uns zur Lektüre seines Bestsellers. Dieser umfasst eine Ideengeschichte, die er zwischen der Entdeckung des Feuers und Freuds „Unbewussten“ aufzieht.⁷ Einer der Schlüsselmomente in der Menschheitsentwicklung ist nach Watson das Erwachen der intellektuellen Betätigung sowie die Versuche der Systematisierung des Wissens. Zu dieser Systematisierung führten verschiedenartige Initiativen in unterschiedlichen Epochen der Geschichte. Eine von ihnen sollte jedoch besonders stark die Menschheit und ihre Geschichte bestimmen: die Idee der *universitas*. Auf dieser Basis wuchs die Idee der Universität, die seit dem Mittelalter mit unterschiedlicher Intensität sowie uneinheitlicher Reichweite das Fundament der intellektuellen Entwicklung der Menschheit bildet und mit Sicherheit weiterhin bilden wird. Watson erkennt dabei im systematisch vollzogenen Prozess der Amerikanisierung und im Einfluss des typisch pragmatischen Blicks auf die Rolle der Universitäten im Leben der gesamten Welt einen Wendepunkt in der Geschichte dieses uns interessierenden Phänomens.⁸

„Wer hatte diese verrückte Idee sich irgendwann die Schule auszudenken?“⁹ singen seit 1964 die jeweils neuen Generationen französischsprachiger Teenager

5 Vgl. *Studies in the History of Ideas*, hg. von The Department of Philosophy of Columbia University, New York: Columbia University Press 1918.

6 Diese Initiative wurde *History of Ideas Club* genannt, der im Jahre 1923 gegründet wurde.

7 Vgl. P. Watson: *Ideas. A History of Thought and Invention, from Fire to Freud*, New York / London / Toronto / Sydney: Harper Perennial 2006.

8 Vgl. P. Watson: *American Mind and Modern University*. In: ebenda, S. 687–702.

9 Text: Robert Gall, Musik: Georges Liferman: „Qui a eu cette idée folle / Un jour d'inventer l'école? / [...] De nous laisser dans la vie / Que les dimanches, les jeudis / [...] Ce fils de Pépin le Bref / Nous donne beaucoup d'ennuis / Et nous avons cent griefs / Contre, contre, contre lui / [...] Participe passé / 4 et 4 font 8 / Leçon de français / De mathématiques / Que de, que de, travail, travail / Sacré sacré sacré sacré Charlemagne / [...] Il aurait dû caresser / Longtemps sa barbe fleurie / Il aurait dû caresser / Longtemps sa barbe fleurie / Oh oh sacré Charlemagne / Sacré Charlemagne / Au lieu de nous ennuyer / Avec la géographie / Au lieu de nous ennuyer / Avec la géographie / Oh oh sacré Charlemagne / Sacré Charlemagne / Il n'avait qu'à s'occuper / De batailles et de chasse / Nous n'serions pas obligés / D'aller chaque jour en classe / Il faut apprendre à compter / Et faire des tas de dictées / Il faut apprendre à compter / Et faire des tas de dictées / Oh oh sacré Charlemagne / Sacré Charlemagne / Participe passé / Participe passé / 4 et 4 font 8 / 4 et 4 font 8 / Leçon de français / Leçon de français / De mathématiques / De mathématiques / Que de, que de, travail, travail / Sacré sacré sacré sacré Charlemagne / Car sans lui dans notre vie / Il n'y aurait que des jeudis / Car

der französischen Sängerin France Gall nach. In diesem populären Lied wird der Beitrag Karls des Großen zur Entwicklung des mittelalterlichen Schulwesens besungen und unbemerkt ist es nicht nur ins feste Repertoire der älteren Generationen, sondern ebenso der heutigen Jugend eingegangen. Über die Bedeutung der Schule im Mittelalter und dem damals entstandenen (und noch lang verbindlichen) Lektürekanon der Kloster- und Domschulen haben Mittelalterforscher – deren bestes Beispiel vermutlich die Arbeit von Ernst Robert Curtius darstellt¹⁰ – ausführlich geschrieben. Nach Curtius schuf das wachsende Interesse an Pariser Schulen die passende Atmosphäre zum Auftauchen eines Universitätsvorhabens in der Hauptstadt. Indem er die Originalität der Idee der *universitas* als Körperschaft hervorhebt, die nicht nur eine neue Epoche des mittelalterlichen Bildungssystems einleitete, sondern auch die späteren Systeme bestimmt – darunter die uns gegenwärtigen – verwirft Curtius jedoch kategorisch die einst aufgestellten Thesen, nach denen die Idee der Universität eine Fortführung *sensu stricto* antiker Lehranstalten sei. Spekulationen dieser Art geben zwar zu, dass die reine Idee der *universitas* ihre Wurzeln im Mittelalter hat, meinen jedoch, dass die Vorbilder dazu viel länger in der Geschichte zurücklägen als die Geburt der ersten *universitas*, der sog. Gemeinschaft der Lehrenden und Lernenden in Bologna oder Paris. Auch Walter Rüegg, einer der größten Kenner der Universitätsgeschichte, lehnt den Ansatz ab, in der höheren Bildung eine Fortführung antiker Vorbilder zu suchen. Dabei spricht er von „Mythologie und Geschichtsschreibung“ der Anfänge der *universitas magistrorum et scholarium* und weist gleichzeitig auf das urkundlich dokumentierte Alter der besprochenen Institutionen hin.¹¹

II. DIE AKTUALITÄT DER IDEE DER *UNIVERSITAS* UND DER IDEE DER UNIVERSITÄT

Im heutigen Frankreich ist die Initiative von Karl dem Großen mit einer tiefen Identifikationskrise und mit der offensichtlichen Notwendigkeit weiterer Reformen konfrontiert. Die Debatte um die Schule (im weitesten Sinne) wurde auf öffentlicher Bühne, d.h. vom Sender France Culture initiiert. Im Rahmen der Sendung *Répliques*, die durch den Philosophen Alain Finkielkraut moderiert wird, wagten sich die wichtigsten Vertreter des intellektuellen und akademischen Lebens in Frankreich an die Untersuchung der Sachlage.¹² Dank dieses Formats sinnierten

sans lui dans notre vie / Il n'y aurait que des jeudis / Oh oh sacré Charlemagne / Oh oh sacré Charlemagne...”

10 Vgl. E. R. Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern / München: Francke 1948, S. 64–67.

11 Vgl. W. Rüegg: *Geschichte der Universität in Europa*, Bd. 1: *Mittelalter*, München: Beck 1993, S. 24–27.

12 An der Debatte nahmen unter anderen Teil: Jean-Claude Casanova, Philippe Raynaud, Alain Renaut,

unbestrittene Autoritäten wie Jean-Claude Casanova – Mitglied der Académie des sciences morales et politiques, Vorsitzender der Fondation nationale des sciences politiques sowie Gründungsmitglied (zusammen mit Raymond Aron) der Zeitschrift *Commentaire*¹³ (die er momentan leitet) – sowie Alain Renault,¹⁴ Professor für Philosophie und Ethik an der Université de Paris-Sorbonne, Leitender der Arbeiten des Observatoire européen des politiques universitaires, über die Zukunft der französischen Universitäten. Die Debatte um das Schicksal der französischen Universität beginnend, machte Alain Finkielkraut auf die Tatsache aufmerksam, dass die Diskussion über die Schule und ihre Aufgaben im gesellschaftlichen Leben¹⁵ eng mit der Rolle der Universitäten und ihrem Selbstverständnis in demokratischen Ländern verbunden ist, in denen die Elitenauswahl, die wissenschaftliche Forschung und die Bildung der Massen eine elementare Rolle spielen. Jean-Claude Casanova wies in dieser Frage auf gewisse Verspätungen europäischer Universitäten (also auch französischer) hin. Er zeigte die besondere Flexibilität amerikanischer Modelle auf, die nach dem Zweiten Weltkrieg am effektivsten die drei oben genannten Postulate einer modernen Universität auf demokratischem Boden umgesetzt hätten. Ebenso seien es die amerikanischen Universitäten, die sich am besten auf die Bedürfnisse der Bildung großer Massen einrichten konnten, indem sie eine Statusdifferenzierung zwischen den Hörern ihrer Lehranstalten akzeptierten und gleichzeitig auf eine übertriebene Selektion verzichteten. Eine solche würde insbesondere an französischen Universitäten rigoros durchgeführt, erreiche einen drastisch hohen Prozentsatz und führe somit zu einem offenkundigen Misserfolg des Bildungsprozesses. Die Tatsache, dass Studenten immer häufiger ohne jeglichen Abschluss blieben und ihnen damit die Möglichkeit einer schnellen Integration in das gesellschaftliche Leben fehle, sei eine Folgeerscheinung dieser problematischen Situation.¹⁶ Nach Casanova seien heutzutage unter anderem die

Bruno Mattéi, Guy Carcassonne, François Dubet und Luc Ferry; vgl. *La querelle de l'école*, hg. von A. Finkielkraut, Paris: Gallimard 2007.

13 Vgl. den signifikanten Artikel von J.-C. Casanova über die Universitäten im 19. und 20. Jahrhundert, der in der Frühlingsausgabe 2007 der bereits erwähnten Zeitschrift erschienen ist: *L'université française du XIXe au XXIe siècle: sept thèses pour expliquer son histoire*. In: *Commentaire* 30–117 (2007), S. 193–204.

14 Autor wichtiger Arbeiten über die Entwicklung der Universität in Frankreich in einem weitgefassten internationalen Kontext. Vgl. A. Renault: *Les Révolutions de l'université, essai sur la modernisation de la culture*, Paris: Colmann-Lévy 1995; ders.: *Que faire des universités?*, Paris: Bayard 2002.

15 Vgl. F. Dubet: *L'Ecole des chances, Qu'est-ce qu'une école juste?*, La République des Idées, Paris: Le Seuil 2004.

16 Casanova ist der Ansicht, dass Frankreich das womöglich restriktivste System zur Elitenselektion an den Universitäten, in der Wissenschaft und der Administration eingeführt habe. Dies gelte auch für Eliten, die das gesellschaftliche Leben und den Unternehmenssektor beleben. Die Institutionalisierung der Wissenschaft im 19. Jahrhundert vollzog sich in Frankreich anders als in Deutschland oder den Vereinigten Staaten, wo die Universitäten dank ausreichender Autonomie und angemessener Mittel die Entwicklung spezialisierter wissenschaftlicher Forschung schneller vorantreiben konnten.

Anzahl der Nobelpreisträger, die Summe der Entdeckungen und die registrierten Patente Instrumente zur Effektivitätsmessung, die einen belastbaren Schluss auf die wissenschaftliche Lebendigkeit eines Landes und seiner universitären Einrichtungen zuließen. Wenn man diese Kriterien zugrunde legt, so sind nicht nur die französischen Universitäten (sondern auch die meisten europäischen) nicht in der Lage mit dem Organisationssystem des universitären und wissenschaftlichen Lebens der führenden nordamerikanischen Universitäten zu konkurrieren. Auch auf dem Feld der akademischen Massenbildung führen die Vereinigten Staaten unter anderem dank der „GI Bills“ (Ermöglichung des Studiums für alle, die an Kriegseinsätzen der USA teilgenommen haben). Frankreich schuf weder ähnlich günstige Wege der Popularisierung des Universitätsstudiums, noch senkte es die formalen Anforderungen für den Zugang zum Universitätsabschluss.¹⁷

Jedoch schon zehn Jahre früher, im Jahre 1997, veröffentlichte Bill Readings in der Harvard University Press seinen außergewöhnlich kritischen (und aus europäischer Perspektive einst weitgehend unverstandenen) Artikel unter dem Titel: *The University in Ruins*.¹⁸ Darin stellt er seine Diagnose der „Amerikanisierung“ des modernen Universitätsmodells vor, welches zwei Jahre zuvor schon Gegenstand von David Damrochs Analyse war: *We Scholars. Changing the Culture of the University*.¹⁹ Auch auf europäischer Bühne denkt man inzwischen über die Richtigkeit der Globalisierung des amerikanischen Modells nach. Das beste Beispiel hierfür ist möglicherweise die Initiative von Ulrike Haß und Nikolaus Müller-Schöll, der Herausgeber der Aufsatzsammlung *Was ist eine Universität? Schlaglichter auf eine ruinierte Institution*.²⁰ Die hier aufgezeigten Missstände des gegenwärtigen Universitätsmodells sind nur eine Bestätigung der von Hannah Arendt skizzierten Kulturkrise, zu deren Symptomen die Krise im Bildungswesen zählen sollte.²¹

Der französische Wissenschaftssektor jedoch wurde in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts von diesen Entwicklungen umfassend abgetrennt, da dort der Schwerpunkt der Wissenschaftstätigkeit von den Schultern der einzelnen Universitäten auf die des Centre National de la Recherche Scientifique (kurz: C.N.R.S.) verlagert wurde.

- 17 Vgl.: L'avenir de l'université française. Entretien avec Jean-Claude Casanova et Alain Renaut. In: *La querelle de l'école*, S. 160–162; vgl. ebenso: *Université: une grande illusion*, hg. von P. Joudre, Paris: L'Esprit des Péninsules 2007; F. Capel: *Qui a eu cette idée folle un jour de casser l'école?*, Paris: Ramsay 2004; P. Bourdieu / J.-C. Passeron: *Les Héritiers, les étudiants et la culture*, Paris: Editions de Minuit 1964.
- 18 Vgl. B. Readings: *The University in Ruins*, Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press 1997.
- 19 Vgl. D. Damroch: *We Scholars. Changing the Culture of the University*, Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press 1995.
- 20 Vgl. *Was ist eine Universität? Schlaglichter auf eine ruinierte Institution*, hg. von U. Haß / N. Müller-Schöll, Bielefeld: transcript Verlag 2009.
- 21 H. Arendt: *Die Krise in der Erziehung* [Vortrag, gehalten im Rahmen der „Geistigen Begegnung in der Böttcherstrasse“ in Bremen am 13.5.1958; wiederholt im Radio Bremen am 4.9.1958; im Westdeutschen Rundfunk am 7.10.1958], Bremen: Angelsachsen-Verl. 1958; vgl. ebenso: H. Arendt: *Die Krise der Erziehung: Gedanken zur Progressive Education*. In: *Der Monat: Jahrbuch* 12–124

Die Antwort auf die Frage „Was ist die Universität oder die Idee der Universität?“ bleibt vielschichtig, wenn man die Tatsache berücksichtigt, dass die Idee der *universitas* und später auch die Idee der Universität sich über Jahrhunderte hinweg ungewöhnlich dynamisch entwickelten. Sowohl die zahlreichen Krisen als auch die Reformversuche zeichnen die Universitätsgeschichte aus und bilden gleichsam das reiche kulturelle Erbe der Zivilisation des Westens. Jenes Erbe spiegelt sich nicht nur in der Pflege verschiedenartiger Formen von Bräuchen und Sitten dessen wider, was wir heute Universität nennen. Die Suche nach den Wurzeln und der Entwurf eines Arbeitsportraits einer solchen Idee, wie es die Idee der *universitas* ist, stellt in hohem Maße eine Reise durch die Zeit dar. Auf diese Weise werden nicht nur rühmliche Momente der Vergangenheit aktualisiert, sondern es lässt sich auch hypothetisch in die Zukunft blicken.

Denn mit was assoziiert ein heutiger, unbeteiligter Beobachter diese oder jene Universität? Eine Antwort auf diese banale Frage findet jeder durchschnittliche Internetsurfer, wenn er die offiziellen Homepages dieser so verehrten Institutionen besucht, auf denen er neben dem Motto, unter dem ihre Aktivitäten stehen (bspw. *veritas* der Harvard Universität in Cambridge, Massachusetts, *plus ratio quam vis* der Jagiellonen Universität in Krakau oder *in lumine Tuo videbimus lumen* der Columbia Universität in New York sowie *hinc lucem et pocula sacra* der Cambridge Universität), ebenso nebenakademische oder sportliche Vorlieben bestimmter akademischer Einrichtungen auffinden kann. In Großbritannien sind dies selbstverständlich Rudermannschaften, ebenso in den Vereinigten Staaten von Amerika, in Australien und Kanada, aber darüber hinaus auch American Football- oder Volleyballmannschaften, in denen Lockes Erziehungsdevise „in einem gesunden Körper wohnt auch ein gesunder Geist,“ die er von den alten Römern übernommen hat, bis zum heutigen Tage lebendig ist. Die angloamerikanischen Universitätsmodelle haben sich in letzter Zeit auch nach Asien verbreitet, während in Kontinentaleuropa Sport keine so wichtige Rolle spielt. Hier entwickeln sich dafür verschiedenartige lokale, meist sehr nischenartige Traditionen bestimmter Universitäten, die eher die Künste pflegen als den Leistungssport. Die vornehmsten Universitäten bleiben in Kontakt mit ihren Absolventen, den sog. Alumni (im Sinne von „be tuned“) und bilden eine eng verbundene Gemeinschaft um die Universität, stolz auf die Zugehörigkeit zur heimatlichen *Alma Mater*. Diese Bindung an die eigene Universität ist in den Vereinigten Staaten häufig damit verknüpft, dass die Reichsten unter den Absolventen, dankbar für ihre Ausbildung, beträchtliche Summen zum Wohle der Universität spenden. Für viele Amerikaner ist die Universität ein magischer Ort, der aber ebenso konkret und eng mit dem Standort und Namen der Universität verbunden ist, deren Ruhm entweder für ihre außergewöhnlich hohe oder für ihre geringere Qualität der Bildung steht. Dabei ist natürlich das Erlangen eines akademischen Grades einer bestimmten Hochschule

(1959), S. 48–61.

ein besonders herausragendes Erlebnis (daher auch die Bindung der Amerikaner an die genaue Nennung der verleihenden Hochschule: *Ph.D. of the University of Harvard* ist sicherlich nicht gleichbedeutend mit *Ph.D. of the State University of Alabama*).

III. *UNIVERSITAS* UND UNIVERSITÄT: DIE HERKUNFT ZWEIER VORHABEN

Im Zeitraum der letzten acht Jahrhunderte²² fand das lateinische Schlagwort *universitas* unter bedeutenden und weniger bedeutenden Denkern breite Beachtung; es weckte nicht nur in Kreisen der intellektuellen Elite Interesse, sondern auch – vielleicht sogar insbesondere – das der Reichen, aber auch der weniger Wohlhabenden der weiten Welt. Gleiches gilt für Herrscher wie für Ungebildete, um sich auf die bekannte Dichotomie von Michel Foucault zu berufen.

Der lateinische Wortlaut der bereits erwähnten Idee erinnert das polnische intellektuelle Milieu seit 1989 an die unabhängige Krakauer Initiative der wissenschaftlichen Mitarbeiter der Jagiellonen Universität: Die Gesellschaft der Autoren und Herausgeber Wissenschaftlicher Arbeiten *Universitas*. Der deutschsprachige Leser hingegen verbindet diesen Namen mit einer Zeitschrift desselben Titels, die direkt auf den Trümmern des Dritten Reichs gegründet wurde und inzwischen schon 65 Jahre besteht. Derzeit bringt sie das 770. Heft heraus, dessen sich dieser Wegweiser in der Wissenschaftswelt rühmen kann.²³ „Paris Universitas“ wiederum ist der im Juni 2010 aufgegebene Versuch, die Kompetenzen der Pariser Hochschulen durch eine Vereinigung (die letzten fünf Jahre andauernd) der führenden acht Institutionen für höhere Bildung in Paris zu heben.²⁴ Das Gründungsziel dieser Vereinigung war die Konsolidierung der wissenschaftlichen Anstrengungen der wichtigsten Universitätseinrichtungen der französischen Hauptstadt, auch um mit gemeinsamen Kräften den Rang des französischen Universitätsmodells in weltweiten Hochschulrankings zu erhöhen. Dieses Modell wird allerdings durch die durch Beschluss der Rektoren der drei Pariser Hochschulen Université Panthéon-Assas, Université Paris-Sorbonne und Université Pierre et Marie Curie am 19. Juni dieses Jahres [2010] gegründete Stiftung „PRES Sorbonne Universités“ vertreten, deren grundlegendes Ziel es ist – in Anknüpfung an die jahrhunderte lange Tradition der ältesten Pariser Lehranstalt – eine gemeinsame Bildungspolitik und wissenschaftliche Forschung umzusetzen. In Italien gibt das Bologner Zentrum für Uni-

22 Vgl. z.B. eines der ersten Universitätsdokumente aus dem Anfang des 12. Jahrhunderts, das die Pariser Studentenkarriere von Abelard und später auch die didaktische nachzeichnet: H. Rüthing: *Die mittelalterliche Universität*, Historische Texte: Mittelalter 16, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973, S. 9.

23 Vgl. *Universitas. Orientierung in der Wissenswelt* 770 (August 2010), Stuttgart: S. Hirzel Verlag.

24 École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Ecole Normale Supérieure, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Université Paris-Dauphine, Université Paris II Panthéon-Assas, Université Paris III Sorbonne Nouvelle, Université Paris IV Sorbonne, Université Paris VI Pierre et Marie Curie.

versitätsgeschichtsforschung ebenso ein Informationsperiodikum *Universitas* heraus; im Einklang mit dem Brauch vieler Hochschulen der ganzen Welt. Eine der Initiativen globalen Formats ist das Universitätsnetz „Universitas 21,“ das in seinem Konsortium einzelne, führende Hochschulen aller Kontinente vereint. Immer häufiger wird die Idee der *universitas* auch für kommerzielle Zwecke verwendet, so z.B. im Bankensektor in Kanada.

Obwohl wir uns nicht ganz grundlos daran gewöhnt haben im lateinischen Wort *universitas* die Wurzeln dessen zu erkennen, was wir heute unter der Bezeichnung Universität verstehen, so war doch die mittelalterliche Tradition lateinischer Sprache in jener Frage äußerst subtil. Ihre Geheimnisse beleuchtete auf eine überaus gelungene Weise Walter Rüegg, der sich die Frage stellte, was uns die Geschichte der Universität lehrt.²⁵ Rüegg entdeckte den Ursprung des breit gebrauchten Begriffs *universitas* in der Bedeutung einer Körperschaft schon im römischen Recht, dessen Reichweite sowohl die Gebietsverbände als auch die Zünfte umfasste. Deswegen dienten auch zur näheren Bestimmung der betreffenden Körperschaft verschiedenartige Epitheta zur Einschränkung der Reichweitenmerkmale der Vereinsstätigkeit. In Abgrenzung z.B. von Bürgerkörperschaften wie *universitas civium*, tauchten in Bologna studentische Vereinigungen auf: *universitas scholarium* (*citra-* oder *ultramontanorum*) und in Paris oder Oxford *universitas magistrorum et scholarium*.²⁶ Die in Bologna und Paris entstandenen Körperschaften erscheinen vielen Historiographen als Ausdruck des intellektuellen Erwachens der Kultur des Westens, der seit Beginn des 11. Jahrhunderts offensichtlich eine gewisse „Prä-Renaissance“ erlebte. Dies war eine Folgeerscheinung der immer breiter vorgenommenen Rezeption des griechischen intellektuellen Erbes durch die Vermittlung der mittelalterlichen, hoch entwickelten arabischen Wissenschaft und Kultur.²⁷

Nur die Italiener sind bis heute der ursprünglichen traditionellen Bedeutung des Begriffs *universitas* als Körperschaft treu geblieben, indem sie die Universität nach mittelalterlichem Vorbild benennen: *università degli studi*. Erst deutlich später, also in der Zeit der Renaissance, wird die Bedeutung *universitas* auf eine Bildungsanstalt höheren Grades verengt, ähnlich wie bei dem Begriff *academia*, auf dessen Grundlage weitere Terminologien wie „akademisch“ oder „Akademie“ entstanden sind und die immer öfter mit universitären Institutionen identifiziert werden.²⁸

Bevor man anfang *universitas – tout court* – mit institutioneller Hochschulbildung gleichzusetzen, wurden in der Frühen Neuzeit auf dem Gebiet des Deutschen Reichs stufenweise immer weiter ausgebauten Institutionen ins Leben gerufen, die

25 Vgl. W. Rüegg: Was lehrt die Geschichte der Universität? In: *Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der J. W. Goethe-Universität Frankfurt am Main*, 32–6 (1994), S. 8–10.

26 Vgl. ebenda, S. 9.

27 Vgl. ebenda.

28 Vgl. ebenda.

sich aus Fakultäten zusammensetzten (sog. *universitas facultatum*,²⁹ oder auch den wissenschaftlichen Gesamtkörper umfassend: *universitas litterarum*). Im Mittelalter hingegen diente zur Bezeichnung des rein institutionellen Gebildes (umgangssprachlich seit der Neuzeit Universität genannt) der Begriff *studium* oder auch *studium generale*, beziehungsweise *studium universale*.³⁰

Auch wenn die Bedeutung der Idee *universitas* als Ganzheit der wissenschaftlichen Institute für höhere Bildung oder auch – später – der wiederbelebten Akademien aus der Zeit der Renaissance und der Reformation Schritt für Schritt im allgemeinen Verständnis Verbreitung findet, so reichen doch die Wurzeln der reinen Idee einer Universität als Ausdruck für die Zuneigung zur Wissenschaft nach Ansicht einiger Experten in diesem Bereich viel weiter zurück in die Geschichte und hätten ihren Ursprung in den Bildungsinstitutionen der Spätantike und des Frühmittelalters.³¹ Anzuführen wären z.B. das durch Ptolemäus und Soter gegründete *Museion* in Alexandrien³² oder auch die durch Kaiser Hadrian erneuerte und reorganisierte Tradition der Athener Philosophenschule,³³ die unter dem Namen *atheneum* bekannt wurde. Zu den frühmittelalterlichen Modellen zählen auch die arabischen „Madaris“ (d.h. theologische Hochschulen) von Cordoba, Toledo, Syrakus, Bagdad oder Damaskus.

Das *studium generale* als Entsprechung für die später folgende Universität, stützt sich unmittelbar auf das Vorbild der Kloster- oder Domschulen, von denen einige, bspw. die Schulen in Tours, St. Gallen, Fulda, Liège oder in Paris, schon ab dem 8. oder 9. Jahrhundert unter dem Namen *scholae publicae* geführt wurden. Die ersten Lehrinstitutionen für höhere Bildung (die wir heute Fakultät oder Fachbereich nennen würden) entstanden im Italien des 11. Jahrhunderts und zogen Gelehrte der Rechtswissenschaften in Ravenna, Bologna und Padua oder auch der Medizin in Salerno an. Weil es der Pariser Hochschule gelang eine sehr viel mächtigere Körperschaftssatzung durchzusetzen, übernahm sie mit Beginn des 12. Jahrhunderts die Vorrangstellung in der Theologie und Philosophie. Dadurch wurde Paris auch zum Modell für alle späteren, neu entstehenden westlichen Universitäten, insbesondere der britischen, darunter auch Oxford, welches zur Zeit der Herrschaft von Blanka von Kastilien eine breite Welle aus Paris abwandernder Dozenten und Studenten anzog und dadurch innerhalb kürzester Zeit an immer größerer

29 Eine Universität, die aus Instituten (Fakultäten) zusammengesetzt ist, ist der Pariser Tradition näher als der in Bologna. Vgl. M. Markowski: *Pierwzory uniwersytetów*, Episteme 32, Olecko: Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej, 2003, S. 19. Bis heute ist unter französischsprachigen Studierenden der Ausdruck gebräuchlich: *faire des études à la fac*, was auf deutsch so viel bedeutet wie: „an einer Fakultät studieren.“

30 Vgl. ebenda.

31 Vgl. z.B. M. Markowski: Plan założenia prototypu uniwersytetu w Rzymie w 535 roku und ders.: Fundacja al-Azharu w Kairze w 988 roku. In: ebenda, S. 14–16.

32 Ca. 280 v. Chr.

33 Ca. 135 n. Chr. *Atheneae* entstanden ab 135 ausgehend von Rom in Lyon, Nîmes und Konstantinopel.

Bedeutung gewann. Auch innerhalb des deutschsprachigen Einflussbereichs wurde Paris zum Modell für die neu gegründeten Hochschulen, die ihre Privilegien sowohl von den weltlichen als auch von den kirchlichen Herrschern erlangen.

Eines der charakteristischen Phänomene der entstehenden Institutionen war, dass sich sowohl aus der Studentenschaft als auch aus dem Lehrkörper verschiedene „Nationen“ herauskristallisierten, die in Italien in die *citramontani* und *ultramontani* zweigeteilt wurden, in Paris sogar in vier Gruppen: die Gallier, Normannen, Picarden und Engländer. Zu letzteren wurden auch die deutschsprachigen und andere Vertreter nördlicher Ethnien gezählt. Griechen, Araber, Spanier und andere Bewohner Südeuropas zählten zur Gruppe der Gallier. Die Vertreter der verschiedenen Nationen (die sog. Prokuratoren) wählten den Rektor der Universität.

Die ursprünglichen *universitas* waren erste Zunftvereinigungen, die Lehrende (*magistri*) innerhalb geschlossener Kollegien vereinigten: für Theologie, Recht und Medizin. Diese wurden in Auftrag von Georg dem IX in Paris *facultates* (oder *ordines*) genannt. In der weiteren Entwicklung haben die *magistri* der sog. freien Künste (*artes liberales*) dazu beigetragen, dass eine weitere, vierte Fakultät (bis heute als die Philosophische bekannt) eröffnet wurde, deren Hauptaufgabe die allgemeine Vorbereitung zum höheren Studium der Fachdisziplinen war. Daher auch die bis heute gepflegte Tradition, die Philosophie als Mutter der Wissenschaften zu bezeichnen.

Das Grundprivileg einer jeden Fakultät sollte die Verleihung akademischer Grade werden. In Paris waren dies drei Hauptgrade: die Bakkalarien (durch bestimmte *magistri* verliehen), die Lizentiaten (durch den Fakultätsvertreter nach bestandener Prüfung, die durch den Bischof oder Kanzler angesetzt wurde, zuerkannt) und der Magister (*magisterium*).³⁴ Ein wichtiges Element für die Entwicklung der Universitäten waren die Kirchenschulen, an denen auch weniger wohlhabende Studenten umsonst lernen konnten und denen sogar ihr Unterhalt in der Zeit des Studiums von den Institutionen sichergestellt wurde. Eine der ersten Universitätskollegien wurde 1250 von Robert de Sorbon gegründet – die berühmte Pariser Sorbonne. Auf dem Reichsgebiet entstanden ebenfalls die ersten privaten Einrichtungen mit ähnlichen Zielen, die sog. Bursen (daher auch *bursarii*, *bursici*).³⁵ Diese Institutionen zogen auch fahrende Schüler an, die mit zur Herausbildung bestimmter studentischer Praktiken beitrugen, die teilweise bis heute Universitätsbrauch sind (wie z.B. die *juvenalia*, aber auch die Hilfe älterer Studenten für jüngere).³⁶

34 Im deutschsprachigen Einflussgebiet verliehen die alten Fakultäten den Dokortitel, die Fakultäten der freien Künste hingegen den Magister.

35 Daher auch die deutsche Bezeichnungen *Burschen*, die bis heute umgangssprachlich für Jungs steht.

36 Diese Arten von Brauchtümern werden bis heute unter anderem in Frankreich gepflegt, insbesondere von den sog. Eliteakademien (*Grandes Écoles*), die in den Zeiten Napoleons eingeführt wurden. Bestes Beispiel hierfür sind Lehranstalten wie die Militärschule Saint-Cyr (nicht zu verwechseln mit den Mädchenbildungsanstalten des 18. Jahrhunderts desselben Namens), oder auch die *École Polytechnique*. Das erwähnte Initiationsritual wird bis heute in Frankreich *bizutage* genannt und die

Im Reichsgebiet führte der in Frankreich ausgebildete König Karl IV von Luxemburg das Pariser Universitätsmodell (seit 1355 Kaiser des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation) durch den Gründungsakt der Prager Universität im Jahre 1347 ein. Auch hier entstanden die entsprechenden Nationen: Böhmen, Polen, Bayern und Sachsen. Das Krakauer *studium generale*, das am italienischem Vorbild (Bologna und Padua) ausgerichtet wurde, ging 1364 einer ganzen Welle von Gründungsunternehmungen im Reich voraus.³⁷ Noch vor der Reformation – mit Einverständnis des Kaisers und Papstes – wurden systematisch die nächsten Universitäten ins Leben gerufen: in Wien (1365), Heidelberg (1386), Köln (1388), Erfurt (1392), Leipzig (1409), Rostock (1419, 1432), Leuven (1426), Greifswald (1456), Freiburg im Breisgau (1460), Basel (1460), Ingolstadt (1472), Trier (1473), Mainz (1476), Tübingen (1477), Wittenberg (1502) und Frankfurt an der Oder (1506).

Zum Ende des Mittelalters erschienen zwei wichtige Begriffe, die eng mit der universitären Lehrpraxis verbunden sind: *doctrina* und *via*.³⁸ Beide Begriffe wurzeln im berühmten Universalienstreit, in welchem die *via nominalium* der *via realium* gegenübergestellt ist, ähnlich wie *via moderna* – *via antiqua*.³⁹ Der Begriff *doctrina* hingegen gewinnt in der Reformationstradition des 16. Jahrhunderts an Bedeutung – sowohl in der von Luther, Melanchthon und Zwingli, vor allem aber in der Calvins. Daher bezeichnet der Begriff ab dem 16. Jahrhundert sowohl die Form als auch den Inhalt der konfessionalisierten Universitätsausbildung⁴⁰ und

währenddessen stattfindenden Exzesse gehören zu rechtlich verfolgten Vergehen.

37 Zum Thema der Rolle der Krakauer Universität in Mitteleuropa, vgl. M. Markowski: *Uniwersytet Krakowski w kontekście środkowoeuropejskim późnego średniowiecza i wczesnej nowożytności*, (= Epos-teme 40), Olecko: Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej 2005.

38 Vgl. M. J. F. M. Hoenen: Categories of Medieval Doxography. Reflections on the Use of 'Doctrina' and 'Via' in 14th and 15th Century Philosophical and Theological Sources. In: *Vera Doctrina. Zur Begriffsgeschichte der Lehre von Augustinus bis Descartes / L'idée de doctrine d'Augustin à Descartes*, hg. von Ph. Büttgen / R. Imbach / U. J. Schneider / H. J. Selderhuis, Wolfenbütteler Forschungen 123, Wiesbaden: Harrassowitz 2009, S. 63–64: „'Doctrina' denotes the teaching or doctrine of a master or school of thought, whereas 'via' refers to the method in solving problems when commenting on texts. In both cases it is not so much the content itself which is referred to, but rather its connection to education and to methodologies employed in the classroom. The connection of both terms with teaching is beautifully exemplified by John Versor, who in commenting on the *Summulae logicales* remarks that Peter of Spain, against the natural order employed in logic ('ordo naturae'), respected the 'via doctrinae', or method of teaching, which begins with the whole and then moves on to the different parts, the former being better known to young students than the latter. [...] As late-medieval philosophy and theology were practiced primarily at universities and in the studia of the religious orders, and therefore developed within the Framework of the reading of texts by a master, these concepts are typical of the thought of that period and can help us to understand how theories and methodological approaches were conceived.“

39 Vgl. ebenda, S. 65; vgl. ebenso: A. Oliva: *Doctrina et sacra doctrina* chez Thomas d'Acquin. In: ebenda, S. 35–61. Zum weiteren Schicksal des Begriffs *doctrina* vgl. z.B. Th. Mahlmann: *Doctrina* im Verständnis nachreformatorischer lutherischer Theologen. In: ebenda, S. 199–264.

40 Vgl. W. J. Van Asselt: *Bonae consequentiae*: Johannes Maccovius (1588–1644) on the Use of Reason

schreibt sich auf lange Zeit in die deutschsprachige Universitätstradition der Lehre und Wissenschaft ein. Thierry Gontier⁴¹ weist auf ein Aufbrechen jener Tendenz erst bei Montaigne zum Ende des 19. Jahrhunderts hin. Dabei fällt auf, dass der Begriff *science* (im Singular gebraucht) ab dem 17. Jahrhundert schrittweise mit den wissenschaftlichen Praktiken der neuzeitlichen Universitäten in Verbindung gebracht wird.

Es war die Reformation, die auf signifikante Weise eine ganze Reihe neuer universitärer Institutionen auf dem Territorium der Lutheraner und Calvinisten hervorrief, mit klarem konfessionellen Einfluss auf deren Satzungen: Marburg (1527), Königsberg (1544), Jena (1558), Helmstedt (1575), Gießen (1607), Rinteln (1619) und Straßburg (1621). Die Kleinstaaterie im deutschsprachigen Raum sowie die im Zuge der Reformation vollzogene Unabhängigkeit der Universitäten von Rom hatte einen besonders günstigen Einfluss auf die Entwicklung der provinziellen, kleinen und mittleren universitären Einrichtungen. Gerade die Universitäten der Frühen Neuzeit prägten spezifische Traditionen und Bräuche sowohl der lernenden als auch der wissensvermittelnden Gesellschaft.⁴² Die später neu entstandenen Universitäten, wie zum Beispiel Göttingen (1738), entwickelten sich dank der sich weiter ausbreitenden Aufklärung und der 1810 von Napoleon eingeführten „Rationalisierung“ des akademischen Lebens in den besetzten Teilen des deutschsprachigen Gebietes in einer enormen Geschwindigkeit. Diese Rationalisierung hatte auch Universitätsschließungen zur Folge, so zum Beispiel in Helmstedt im Mai 1810 im Sinne des Edikts des Westfälischen Königs Jérôme Bonaparte vom 10. Dezember 1809.⁴³

Die gegenwärtige Geschichtsschreibung nennt für gewöhnlich drei grundlegende Entwicklungsphasen der als typisch westeuropäisches Vorhaben und Phänomen verstandenen Universitäten: das Mittelalter (zusammen mit der scholastischen Erziehung im christlichen Europa ab ca. 1180 bis 1400), die Frühe Neuzeit (mit den entstehenden lokalen universitären Einrichtungen, die sich im Geiste des Humanismus, des Prozesses der konfessionellen Teilung des deutschsprachigen Gebiets sowie der Aufklärung, d.h. seit Beginn des 15. Jahrhunderts bis zur französischen Revolution, entwickelten) und nicht zuletzt die Abschlussphase der Neuzeit, die sich durch nationale Rivalität unterhalb der universitären

in Explaining Scripture and Defending Christian Doctrine. In: ebenda, S. 283: „The Latin word *doctrina* means teaching, instruction or education. Taken in its objective sense it refers to learning, knowledge or science, in its subjective sense to the possession of knowledge or principles.“

41 Th. Gontier: *Doctrine et science dans les Essais de Montaigne*. In: ebenda, S. 343–364.

42 Vgl. z.B.: *Frühneuzeitliche Universitätskulturen. Kulturhistorische Perspektiven auf die Hochschulen in Europa*, Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 65, hg. von B. Krug-Richter / R.-E. Mohrmann, Köln / Weimar / Wien 2009.

43 Vgl. N. Hammerstein: *Das Besondere an Helmstedt*. In: *Das Athen der Welfen. Die Reformuniversität Helmstedt 1576–1810*, Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 92, hg. von J. Bruning / U. Gleixner, Wolfenbüttel: Herzog August Bibliothek 2010, S. 21.

Institute in einer Zeit, die immer stärker durch nationale Interessen beherrscht wurde, charakterisierte (dies schließt die Zeit ab 1790 bis zum Jahre 1990 ein, die Epoche des technisch-naturwissenschaftlichen Fortschritts und der Industriegesellschaft). Während in der ersten Phase die Scholastik als Grundausbildung dominierte, herrschten an den Universitäten drei Fakultäten: Theologie, Rechtswissenschaft und Medizin. Die vierte Fakultät, die sog. *artes liberales*, gewann zwar zunehmend an Bedeutung, war ihren Vorgängern aber nicht gleichgestellt. In dieser Zeit entwickelten sich auch bestimmte Formen der Systematisierung und Übermittlung von Wissen. Ein Charakteristikum für die zweite Phase ist die Herausbildung neuer Formen der Lehre, die Entstehung Philosophischer Fakultäten und die Entwicklung primärer Formen wissenschaftlicher Kommunikation. Die dritte und letzte Phase ist durch die globale Ausbreitung des Humboldt'schen Universitätsmodells und der dazugehörigen Idee sowie durch die Entstehung neuer Fakultäten geprägt. Der wissenschaftliche Austausch und die für die Neuzeit typischen Formen der Wissensaneignung gewinnen an immer größerer Bedeutung.⁴⁴

Während sich die Idee der *universitas* einer langen, schon über acht Jahrhunderte währenden Tradition rühmen kann, taucht die Idee der Universität als Begriff, auf den sich eine Vielzahl von Denkern beruft, erst in der letzten Phase der Geschichte auf, die wir als die Geschichte der europäischen Universität bezeichnen.⁴⁵ Sowohl die Idee der *universitas* als auch die der Universität unterlagen im Laufe der Jahrhunderte sowohl geplanten als auch zufälligen Veränderungen. Immer wieder taucht die Feststellung *universitas semper reformanda est* im Kontext der historischen Entwicklung der Idee der Universität auf. Rüdiger von Bruch bediente sich unlängst dieser Formulierung, als er an die Anfänge der Universität in Leipzig erinnerte (und der sich entwickelnden Universitätskultur der Frühen Neuzeit).⁴⁶ Selbiges tut Marie Luise Bott in ihrer analysebasierten Einführung in die Problematik der Universitätsreformen vom Mittelalter bis heute.⁴⁷ Obwohl immer wieder Veränderungen durchgeführt wurden, haben sich bestimmte Formen universitären Brauchtums bis heute bewahrt.⁴⁸

44 Vgl. W. E. J. Weber: *Geschichte der europäischen Universität*, Stuttgart: Kohlhammer 2002.

45 Vgl. H.-A. Koch: *Die Universität. Geschichte einer europäischen Institution*, Darmstadt: Wiss. Buchgesell. 2008.

46 Vgl. R. von Bruch: *Universitas semper reformanda. Grundzüge deutscher Universitäten in der Neuzeit*. In: *Wissen und Geist. Universitätskulturen*, hg. von M. Rudersdorf / W. Höpken / M. Schlegel, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2009, S. 19–41.

47 Vgl. M.-L. Bott: Editorial. In: *Jahrbuch für Universitätsgeschichte* 13 (2010): *Universitätsreformen vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, S. 7–10.

48 Vgl. Richard Kirwan: *Empowerment and Representation at the University in Early Modern Germany: Helmstedt and Würzburg, 1576–1634*, Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 46, Wiesbaden: Harrassowitz 2009.

Die gegenwärtige Universität verdankt ihre Traditionen in hohem Maße gerade der Frühen Neuzeit. Ein besonderes Beispiel für die Historiker, die sich mit Brauchtum und Praktiken der Universitäten befassen, ist seit einiger Zeit die Universität Helmstedt, die Produkt der Frühen Neuzeit ist und deren Gründung eng mit dem Annahme der Lutheranischen Dogmatik im Jahre 1568 durch Fürst Julius von Braunschweig verbunden ist. Im Zuge der Umstrukturierung der Bildung wurde im Jahre 1576 die Universität mit vier Fakultäten gegründet: Theologie, Medizin, Recht und Philosophie. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts verzeichnet sie die drittgrößte Studierendenzahl im Reich.⁴⁹ Die Untersuchung der Tradition jener frühneuzeitlichen Universität *par excellence* (*University of Early Modern Times*, wie es die Angelsachsen ausdrücken würden), könnte eine ungewöhnlich angenehme Aufgabe sein – nicht nur mühsam und zeitaufwendig. So organisierte die Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel eine Ausstellung (seit dem späten Frühjahr dieses Jahres [2010] und gerade in der *Finissage* begriffen), die der Universität Helmstedt⁵⁰ gewidmet war. Es ist eine wahre Reise durch die Zeit, dank welcher einige bis heute gepflegte Traditionen an Gewicht gewinnen und manche Rituale verständlicher werden. Auf diese Weise sprechen sie auch den zeitgenössischen Bewohner des globalen Dorfes an. Die Organisatoren jener Veranstaltung scheuen sich nicht die Universität in Helmstedt als *Reformuniversität* zu bezeichnen. Diese Bezeichnung entspringt eigentlich der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und bezieht sich auf Versuche, neue fachliche Synergieeffekte an den wiedereröffneten Universitäten in der Bundesrepublik Deutschland zu erzielen. Auf der Suche nach einfallsreichen Lösungen in den Disziplinen erweiterten sie bedeutend die traditionellen Organisationsstrukturen der Universitäten. Auch seinerzeit beeindruckte die Universität Helmstedt mit ihrem Einfallsreichtum und zog das Interesse vieler Studierender auf sich.⁵¹ Dieses ehemals dynamische und bedeutende Universitätszentrum ist heute eine kleine Stadt, deren Universitätsgebäuden die Veranstaltungsorganisatoren den Namen *Das Athen der Welfen* gaben.⁵²

49 Seit 1995 zieht Helmstedt erneut die Aufmerksamkeit durch die jährlich stattfindenden *Helmstedter Universitätstage* auf sich; die diesjährigen Vorträge und Diskussionen behandeln das Feld, wie sich Nationen ihre Vergangenheit denken vom 23.–26. September 2010.

50 Vgl. Ausstellungskatalog: *Das Athen der Welfen. Die Reformuniversität Helmstedt 1676–1810*, hg. von J. Bruning / U. Gleixner [und andere], Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 92, Wolfenbüttel: HerzogAugust Bibliothek 2010.

51 Vgl. B. Klein: *Leçons privées. A propos de l'importance et de la fonction des Privatvorlesungen au sein des universités allemandes au XVIIe siècle*. In: *Revue de synthèse* 131–2 (2010), S. 241–264; vgl. ebenso das von der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* finanzierte Projekt: „Helmstedter Drucke Online,“ dessen Ziel es ist die reichen Büchersammlungen, die seit der Gründung der Lehranstalt bis 1810 veröffentlicht wurden, zugänglich zu machen; zeitgleich werden neuen Forschungsprojekte unter der Leitung von Ulrike Gleixner vorangetrieben: „Wissensproduktion an der Universität Helmstedt: Die Entwicklung der philosophischen Fakultät 1676–1810“ (http://www.hab.de/forschung/projekte/universitaet_helmstedt.htm) [19.08.10] sowie „Der Helmstedter Professorenhaushalt 1576–1810“ (<http://www.hab.de/forschung/projekte/professorenhaushalt.htm>) [19.08.10].

52 Vgl. *Das Athen der Welfen*.

IV. *BACK TO THE FUTURE* ODER WOHIN GEHT DIE ZEITREISE?

Jene Frage „Wohin geht die Zeitreise?“ – fast wie in Robert Zemeckis’ Science-Fictionfilm – stellen sich die Organisatoren der gigantischen Veranstaltung, die im Rahmen der Berliner Vorzeigeeinitiative TOPOI (*The Formation and Transformation of Space and Knowledge in Ancient Civilisations* – finanziell unterstützt durch Mittel der Deutschen Forschungsgemeinschaft) antike Kulturen, ihre Orte und Wissenschaftssysteme untersucht.⁵³ Die Initiative bündelt die Aufmerksamkeit von Archäologen, Geographen, Historikern, Sprachwissenschaftlern, Philosophen und Theologen, die die Kontinuität der Entwicklung des Denkens in Raum und Zeit erforschen. „Wie viel Festplatte braucht 1 Megabyte?“ fragt hingegen das Deutsche Technikmuseum Berlin und erinnert an den einst unter eingeweihten Elektrotechnikern bekannten „Z3“ – den ersten programmierbaren Computer der Welt. Dieser entstand 1941 in Berlin durch Konrad Zuse.

Jenes Fragenstellen ist weder Errungenschaft der Moderne noch der Organisatoren des groß angelegten „Wissenschaftsjubiläums von Berlin 2010,“ das an die Anfänge der Entstehung von fünf Institutionen erinnert: 350 Jahre Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz,⁵⁴ 300-Jahrfeier der Charité⁵⁵ und der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften,⁵⁶ 200. Gründungstag der Humboldt-Universität⁵⁷ und die 100-jährige Max-Planck-Gesellschaft, früher: Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft.⁵⁸

Die diesjährigen Feierlichkeiten zum 300. Jubiläum der Wissenschaften in Berlin (Kurz: W²⁰¹⁰) bewegen sich um zwei besonders wesentliche Kernfragen: „Sind Antworten nicht auch nur Fragen?“ und „Was wäre die Welt ohne die Wissenschaft?“ Das „Berliner Wissenschaftsjahr,“ „Wissenswelt“ oder auch „Welt-Wissen,“ Berlin als *the place to be for science* sowie schlussendlich „Berlin – Hauptstadt für die Wissenschaft“ lauten die sich überschlagenden Mottos, die dem diesjährigen Hauptjubiläum, der 200-Jahrfeier der Humboldt Universität (kurz: HU200) voran stehen. Alle diese oben aufgezählten Veranstaltungen sind das Resultat des durch die Universitätsleitung im Juli 2008 präsentierten Programms der Feierlichkeiten.⁵⁹

53 Vgl. die offizielle Veranstaltungshomepage „The Formation and Transformation of Space and Knowledge in Ancient Civilizations:“ <http://www.topoi.org/> [19.08.10].

54 Vgl. Homepage der offiziellen Jubiläumsfeierlichkeiten: <http://www.wissenschaftberlin-2010.de/de/die-jubilare/staatsbibliothek-zu-berlin.html> [19.08.10].

55 Vgl. ebenso die offizielle Krankenhaushomepage: <http://www.charite300.charite.de> [19.08.10].

56 Vgl. Homepage der offiziellen Jubiläumsfeierlichkeiten: <http://www.wissenschaftberlin2010.de/die-jubilare/berlin-brandenburgische-akademie-der-wissenschaften.html> [19.08.10].

57 Vgl. Homepage der offiziellen Jubiläumsfeierlichkeiten: <http://www.wissenschaftberlin2010.de/die-jubilare/humboldt-universitaet.html> [19.08.10].

58 Vgl. Homepage der offiziellen Jubiläumsfeierlichkeiten: <http://www.wissenschaftberlin2010.de/die-jubilare/max-planck-gesellschaft.html> [19.08.10].

59 Vgl.: Programm des Präsidiums der Humboldt-Universität zu Berlin für die Jahre 2008 bis 2010,

Tatsächlich sprechen die Zahlen für sich: 200.000 Menschen studieren und arbeiten wissenschaftlich in Berlin, 30 Nobelpreisträger stammen aus dieser Stadt und in diesem Jahr fanden über tausend Forschungstreffen hier statt. Der zweihundertste Geburtstag der Universität (im 19. Jahrhundert noch unter dem Namen Friedrich-Wilhelm-Universität bekannt) an der Straße Unter den Linden spricht nicht nur für die Geschichte von Humboldts „Idee der Universität“, sondern auch für die Geschichte einer Institution (deren Ansehen zum Vorbild einer modernen Universität anwuchs), samt ihren Gebäuden und den verschiedensten politischen Wirren, denen sie ausgesetzt war. Sie erlebte die Nazizeit und den Realsozialismus sowie die Zeit der radikalen (unter anderem akademischen, insbesondere in den Ostgebieten) Reformen nach der Wiedervereinigung Deutschlands.⁶⁰

Stellt man sich die Glanzzeit der Universität im deutschsprachigen Gebiet, seine Krisenmomente sowie seine Reformversuche vor, so bezieht man sich auf das, was immer häufiger als der „Mythos Humboldt“ oder „Mythos Universität“ bezeichnet wird. Jener Mythos lobpreist seit 1949 die Namen zweier großer Wissenschaftler und Denker des beginnenden 19. Jahrhunderts: Alexander und Wilhelm von Humboldt. Mit der deutschen Reichsgründung übernahm die Humboldt-Universität die Rolle der Hauptstadtuniversität.⁶¹ Heute zieht diese Hauptstadtuniversität vermutlich mehr Touristen an, als das Pariser Disneyland und ihr Laden, in welchem man allerlei Schnickschnack kaufen kann, der mit der Entstehungsgeschichte der modernen Universität zu tun hat (der sog. „Humboldt-Store“) – auch wenn er an den „Disneyland-Store“ erinnert –, ermöglicht Touristen, die mit dem akademischen Leben sonst nichts zu tun haben, jenes beachtliche und bahnbrechende Projekt der Geschichte der intellektuellen Entwicklung in Preußen und der gesamten wissenschaftlichen Welt der Moderne zu bewundern. Der zweihundertste Jahrestag der Humboldt-Universität ist damit nicht allein das Jubiläum jener im Herzen Berlins entstandenen Institution an der Straße Unter den Linden – nicht nur weil sich mit der Zeit ihre Gebäude ausgeweitet haben und das Ganze nun an einen Wissenschaft und Bildung verwaltenden Betrieb erinnert –, sondern

hg. von hg. von: Der Präsident [der Humboldt-Universität zu Berlin], Berlin: Humboldt-Universität zu Berlin 2008.

Vgl. *Geschichte der Universität Unter den Linden 1810-2010*, Bd. 4: *Genese der Disziplinen. Die Konstitution der Universität*, hg. von H.-E. Tenorth, Berlin: Akademie-Verlag 2010; vgl. ebenso Gelegenheitspublikationen aus der Zeit des Realsozialismus: *Humboldt-Universität zu Berlin. Dokumente 1810-1985*, hg. von H. Klein, Von einem Bearbeiterkollektiv unter Leitung von Heinz Kossack, Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften 1985; *Humboldt-Universität zu Berlin. Überblick 1810-1985*, hg. von H. Klein, Von einem Autorenkollektiv unter Leitung von Adolf Rüger, Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften 1985.

Vgl. D. Langewiesche: Die Humboldtsche Universität als nationaler Mythos. Zum Selbstbild der deutschen Universitäten in ihren Rektoratsreden im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. In: *Historische Zeitschrift* 290 (2010), S. 53–91.

vor allem einer Idee: der Idee der modernen Universität, die damals Vorbild für die gesamte Welt wurde.

„Freiheit und Verantwortung der Wissenschaft“ ist nicht nur das Motto der diesjährigen Feierlichkeiten der Charité und der Berliner medizinischen Fakultät, sondern beinahe wortwörtlich übernommenes Programm Humboldts aus dem Jahre 1810.⁶² Der erhabene Charakter der Berliner Feierlichkeiten, mit typisch preußischer Genauigkeit und Einsatzbereitschaft organisiert (was einige spöttisch als *kolossale Finesse* bezeichnen), kulminiert im Berliner Maskottchen 2010: einem riesigen bauen Plastikbuchstaben „W“, das als Symbol für das Wissen, die Wissenschaft und die Welt steht. Dem ist wenig hinzuzufügen. Berlins Wissenschaftsjubiläum zieht die Aufmerksamkeit der gesamten Welt auf sich, nicht nur die von abenteuerlustigen, weltinteressierten chinesischen Touristen oder von Amerikanern, Briten, Russen oder Franzosen, die sich auf Spurensuche ihrer Vorfahren befinden, welche einst in Berlin militärisch stationiert waren und die Stadt beinahe ein halbes Jahrhundert besetzt hielten. Mit Sicherheit ziehen auch die immer weiter schwindenden Zeichen der ehemaligen Trennung der Metropole im Herzen Europas die Aufmerksamkeit auf sich. Die groß angelegten Anpassungsarbeiten der urbanistischen Zusammenführung der Hauptstadt heben die herausragende Rolle Berlins als Zentrum der wissenschaftlichen Entwicklung hervor, dessen wachsendes Renommee zu der Bezeichnung *Prussian Oxford* geführt hat.⁶³

Zeitgleich, während die Feierlichkeiten um das 200-jährige Bestehen der Humboldt-Universität in vollem Gang sind, gibt Hans-Dietrich Genscher, der aus Halle an der Saale stammt und einer der bekanntesten deutschen Nachkriegspolitiker ist, ein Interview für die Mitteldeutsche Zeitung. Am 13. August 2010 ruft er darin die Bundesrepublik Deutschland zur stärkeren Finanzierung der Universitäten auf,⁶⁴ indem er auf die problematische Bildungspolitik und -finanzierung verweist (die hauptsächlich regional organisiert ist und in weiten Teilen vom wirtschaftlichen Potential der Region abhängt). Dass dies keine Einzelstimme ist, zeigen die veröffentlichten Materialien einer interdisziplinären Initiative, die der Idee der Universität gewidmet war und im Wintersemester 2006/07 an der *Ruhr-Universität Bochum* im Rahmen einer offenen Ringvorlesung durchgeführt wurde.

Der veröffentlichte Sammelband *Was ist eine Universität? Schlaglichter auf eine ruinierte Institution*,⁶⁵ der Vorträge von Philosophen, Historikern, Literatur-, Kultur- sowie Theaterwissenschaftlern beinhaltet, ist klarer Ausdruck einer wachsen-

62 Vgl. W. von Humboldt: Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin. In: A. Flitner, *Humboldt. Anthropologie und Bildungslehre*, Düsseldorf / München: Verl. H. Kupper vormals G. Bondi 1964, S. 82–86.

63 Als Hauptstadt der modernen Wissenschaften bezeichnen verschiedene Informationsbroschüren und Flugzettel Berlin.

64 Vgl. *Mitteldeutsche Zeitung*, 13. August 2010, S. 5.

65 Vgl. *Was ist eine Universität? Schlaglichter auf eine ruinierte Institution*, hg. von U. Haß / N. Müller-Schöll, Bielefeld: transcript Verl. 2009.

den Unruhe in deutschen Universitätskreisen. Diese steht im Zusammenhang mit der Entstehung neuer reformatorischer Tendenzen zur Entwicklung der Institutionen, deren Aussehen Humboldt vor genau 200 Jahren festgelegt hat. Ulrike Haß und Nikolaus Müller-Schöll, die Herausgeber jenes äußerst aufschlussreichen Bandes, konstatieren das Ende einer Epoche, in der Bildung – im übertragenen Sinne – noch als Schlüsselfigur zum Aufbau einer gesellschaftlichen Ordnung galt. Ihrer Meinung nach führten die auf Bundesebene entworfenen Reformen darüber hinaus zum Ende des den Universitäten staatlich garantierten Bereichs der Unterstützung, der rechtlich geschützt wird. Diese Idee rührt von der bereits erwähnten Humboldt'schen Bildungsdoktrin her.⁶⁶ Im Sinne der Verfassung der Bundesrepublik Deutschland war es die Aufgabe der hierzu unterstützten und rechtlich geschützten Universitäten, eine freie und unabhängige Wissenschaft und Bildung zu ermöglichen. Wissenschaft und Bildung sollten in freier Konkurrenz die Erkenntnis um der Wahrheit willen (und nicht für die Evaluation und Nützlichkeit) vertiefen.⁶⁷ Das hier angeschnittene Themenspektrum reicht von Bernhard Waldenfels' Beschreibung der „Universität als Grenzort“,⁶⁸ über die Ausführungen Gesine Schwans über „Hochschulen für die demokratische Gesellschaft“⁶⁹ und Barbara Hahns Diagnose „Paradiese im gelobten Land oder: The University in Ruins? Über amerikanische Universitäten“⁷⁰, bis hin zur gegensätzlichen Prognose von Nikolaus Müller-Schöll „Die Zukunft der Universität“⁷¹, in welcher der Autor in seinem Schlusswort eine ernste Krise der Universität diagnostiziert, diese Krise aber im Kontext der Ideengeschichte der Universität als eher stimulierendes, denn destruktives Element bewertet.⁷²

66 Vgl. D. Benner: *Wilhelm von Humboldts Bildungstheorie. Eine problemgeschichtliche Studie zum Begründungszusammenhang neuzeitlicher Bildungsreform*, Weinheim / München: Juventa Verlag 1990; ebenso: E. Witte: Idealistische Bildungskonzeptionen. In: E. Witte, *Zur Geschichte der Bildung. Eine philosophische Kritik*, Pädagogik und Philosophie 4, Freiburg / München: Verl. K. Alber 2010, S. 124–141. Zum Thema der Entwicklung der Begriffsgeschichte im deutschsprachigen Gebiet vgl. ebenso: K. Meyer-Drawe: ‚Du sollst Dir kein Bildnis noch Gleichnis machen ...‘ – Bildnis und Versagung. In: *Bildungsprozesse und Fremdheitserfahrung. Beiträge zu einer Theorie transformatorischer Bildungsprozesse*, hg. von H.-Ch. Koller, Bielefeld: transcript Verlag 2007, S. 83–94; K. Meyer-Drawe: Höhlenqualen. Bildungstheoretische Provokationen durch Sokrates und Platon. In: *Bildungsphilosophie. Grundlagen, Methoden, Perspektiven*, hg. von R. Rehn / Ch. Schües, Freiburg / München 2008, S. 36–51.

67 Vgl. *Was ist eine Universität?*, S. 7.

68 Vgl. B. Waldenfels: Universität als Grenzort. In: ebenda, S. 11–25 (früher publiziert in: ders: *Grenzen der Normalisierung*, Studien zur Phänomenologie des Fremden 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008).

69 Vgl. G. Schwan: Hochschulen für die demokratische Gesellschaft. In: *Was ist eine Universität?*, S. 27–34; Nachdruck: in: *Bildungsgerechtigkeit* 2010, S. 4–9.

70 Vgl. B. Hahn: Paradiese im gelobten Land oder: The University in Ruins? Über amerikanische Universitäten. In: *Was ist eine Universität?*, S. 81–93.

71 Vgl. N. Müller-Hahn: Die Zukunft der Universität. In: ebenda, S. 125–149.

72 Vgl. ebenda, S. 147.

V. DIE IDEE DER UNIVERSITÄT, WAS IST DAS?

Die im mitteleuropäischen Raum neu entfachte Reflexion über die Idee und Geschichte der Universität wurde vermutlich durch die im Dezember vergangenen Jahres begangenen Feierlichkeiten zum 600. Bestehen der Universität Leipzig⁷³ begünstigt. Dies gilt ebenso für die im Mai dieses Jahres stattfindende 600-Jahr-Feier der Philosophischen Fakultät der Jagiellonen Universität⁷⁴ und schließlich für die mit großem Aufwand betriebenen diesjährigen Feierlichkeiten der Humboldt-Universität zu Berlin. Die diesjährige Reflexion über die Idee, die Geschichte und Rolle der Universität begünstigt auch den Versuch, konkret Bilanz zu ziehen sowie ihre Funktion in einer sich andauernd wandelnden Wirklichkeit zu bestimmen. Einen solchen Versuch unternahm vor 30 Jahren Charles Schmitt vom *Warburg Institute*, der Hauptverfasser des Monumentalwerks mit dem Titel *History of Universities*.⁷⁵ In diesem sind sowohl Begriff⁷⁶ als auch meritatorischer Umfang des Unterfangens sehr weit gefasst.⁷⁷

Die Geschichte der sog. „Idee der Universität“ ist mitunter auch die Geschichte der Erschütterungen jener Institution, die dauerhaft in der intellektuellen Landschaft der Neuzeit verwurzelt ist. Dies ist die Geschichte von Momenten der Umkehr und der Unterbrechung, von Anfechtungsversuchen des mittelalterlichen Verbundvorhabens *universitas* und später der gesamten Institution *universitas litterarum*, die auf dem Boden der Frühen Neuzeit gewachsen ist.

Zu diesen kritischsten Momenten gehört in erster Linie die ablehnende Haltung des postrevolutionären Frankreichs gegenüber der Institution Universität. Damit verbunden war auch eine Welle von „Rationalisierungen“ der Bildung sowie der Einschränkung der Universitätsautonomie – zuerst allein auf französischem Territorium und später auch auf den Gebieten des französischen Einflussbereichs. Im 20. Jahrhundert waren es wiederum die totalitären Systeme der Nationalsozialisten und der Sowjetunion, die eine Universitätspolitik einführten, in welcher ihre Au-

73 Vgl. *Leipzig-Erfurt: Akademische Verbindungen. Festgabe der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt zur 600-Jahrfeier der Universität Leipzig*, hg. von J. Kiefer / W. Köhler / K. Manger, Sonderschr. Akad. Gemeinn. Wiss. Erfurt 40, Erfurt: Verlag Der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt 2009.

74 Vgl. *Sześć wieków Wydziału Filozoficznego na Uniwersytecie Jagiellońskim*, hg. von M. Karas, katalog wystawy w Bibliotece Jagiellońskiej, Kraków: Wyd. UJ 2010.

75 Vgl. *History of Universities: Continuity and change in early modern universities* 1 (1981), hg. von Ch. Schmitt, Amersham: Avebury Publishing Company.

76 Vgl. ebenda, S. vii : „The term ‚university‘ will be taken as including all institutions of higher education and Learning: the academies of the ancient world and of the modern period, advanced colleges such as the Collège Royal, the Collegio Romano, the Strasbourg Gymnasium, and specialized institutions such as the École Polytechnique of Paris.“

77 Vgl. ebenda: „*History of Universities* will publish material concerned mainly with the history of European and American universities before the outbreak of the Second World War. Studies on the history of higher education elsewhere will also be accepted.“

tonomie mehr oder weniger aufgehoben wurde. Hinzu kam eine Reihe von Initiativen aus dem Inneren bzw. dem Umfeld der Universitäten, die die Institution der Universität, die schon seit langem Teil des städtischen Kontext geworden war, drastisch erschütterten und sichtbare Risse in ihrer Architektur hinterließen. Dieses 20. Jahrhundert verursachte wohl die bis heute augenfälligsten Narben: Die durchgeführten ethnischen Säuberungen an den deutschsprachigen Universitäten des Dritten Reichs, der *numerus clausus*, die Aufstände in Westeuropa im Mai 1968 und – zum Schluss – die studentischen Streiks in Polen und Frankreich zu Beginn der 80er Jahre. Während die studentischen Streiks in Polen den Charakter von kämpferischen Auseinandersetzungen mit dem kommunistischen Regime hatten, wurde die französische Universität zur Bühne für den Aufstand der Jugend unter anderem gegen die „Devaquet“-Reformen aus dem Jahre 1986 (die mit dem tragischen Tod von Malik Oussekinne endeten), sowie 2003 gegen die Einführung des „LMD“ Systems (*licence-master-doctorat*), bekannt unter der Bezeichnung „Bologna-Prozess.“

Zu den spektakulärsten Ereignissen kam es allerdings zum Ende der 60er Jahre auf deutschem Bundesgebiet, als sich eine terroristische Front linker Aktivisten (Trotzkisten und Anhänger von Mao Zedong) gründete. Rund herum um die Universität und das Attentat auf eines ihrer engagiertesten Mitglieder (Rudi Dutschke) entstand der Kern jener Bewegung, die später unter dem Namen Rote Armee Fraktion (kurz: RAF, eine Organisation, die in den Jahren 1970-1977 aktiv war) bekannt wurde. Zum Ausbruch der Gewalt kam es während des Staatsbesuchs des Persischen Schahs Mohammad Reza Pahlavi und seiner Frau in Westberlin, der nicht nur Studenten auf die Straßen brachte, sondern auch linksorientierte Intellektuelle, die gegen die Einschränkungen der Rechte von Frauen im Iran demonstrierten. Ulrike Meinhof,⁷⁸ bekannte Journalistin, die vor allem in der Zeitschrift *Konkret* publizierte, schloss sich der Gruppe um Andreas Baader an und wurde ihre Theoretikerin. Die Gruppe, die mit der Zeit umgangssprachlich auch Baader-Meinhof-Fraktion genannt wurde, fand in Studentenkreisen viele Sympathisanten. Aus diesen Störungen ging die Institution der Universität in Deutschland ziemlich beschädigt hervor, ähnlich wie die Idee der Universität selbst.

Die Idee der Universität wird am häufigsten auf Humboldts Programm und seine Grundannahmen zurückgeführt: „Bildung durch Wissenschaft,“ „Forschen in Einsamkeit und Freiheit“ sowie „Einheit von Forschung und Lehre.“ Diese Prämissen werden heute leider häufig im Kontext der gegenwärtig stattfindenden Anglisierung und Amerikanisierung des deutschen Bildungssystems durch den Wissenschaftsrat auf die sog. „Mythen Humboldts“ reduziert.⁷⁹

78 Vgl. U. Meinhof: Open letter to Farah Diba (1967). In: dies.: *Everybody talks about the weather - we don't: the writings of Ulrike Meinhof*, hg. von K. Bauer / E. Jelinek, New York: Seven Stories Press 2008.

79 Vgl. Stellungnahme zum Verhältnis von Hochschulausbildung und Beschäftigungssystem. In: *Empfehlungen und Stellungnahmen 1999*, hg. von Wissenschaftsrat, Köln: Wissenschaftsrat 2000, S. 7–95.

In für das Bildungssystem in Westeuropa schweren Zeiten knüpfte in der zweiten Hälfte der 80er Jahre unter anderem Jacques Derrida an die Humboldt'sche Idee einer Universität an und konkretisierte seinen Standpunkt in *Les pupilles de l'université: le principe de raison et l'idée de l'université*.⁸⁰ Zeitgleich weihte er eines der ersten Hefte des durch ihn gegründeten und sehr angesehenen Pariser Collège International de Philosophie feierlich ein.

Aber schon viele Jahre zuvor und jenseits des Ozeans richtete Derrida sein Interesse auf die Idee der *universitas* und mahnte die akademische Verantwortung an, wobei er sich während seiner Vorlesung am 17. April 1980 (zum Zeitpunkt der Verleihung des Ehrendokortitels der Columbia University, zum 100. Jahrestag der Graduiertenschule) auf den Kant'schen *Streit der Fakultäten* bezog.⁸¹ Sein Vortrag trug den Titel *Mochlos: l'œil de l'université ou le conflit des facultés* (auf deutsch unter dem Titel: „Mochlos oder Das Auge der Universität“ erschienen).⁸² Nicht ohne Grund erhebt Derrida die Stimme an der Universität von Columbia (und später Stanford), denn unter anderem auf seinen Geheiß hin wurde auf spektakuläre Weise der Schwerpunkt der akademischen Tätigkeit vom europäischen Kontinent in Richtung der besten Universitäten der Vereinigten Staaten von Amerika verschoben. Er selbst wurde zu einer, bis zum heutigen Tage besonders verehrten Ikone jener Universitäten,⁸³ an denen Henry Newmans Idee der Universität (*The Idea of the University*)⁸⁴ aus dem 19. Jahrhundert an die Bedürfnisse der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts angepasst wurde.⁸⁵ Als er über die „Idee der Universität“ sprach, war sich Derrida im Klaren darüber, dass diesem Ereignis besondere

80 Vgl. J. Derrida: *Les pupilles de l'université: le principe de raison et l'idée de l'université*. In: *Le Cahier du Collège international de philosophie* 2, Paris: Osiris 1986, S. 7–34.

81 Vgl. I. Kant: *Der Streit der Fakultäten in drey Abschnitten*, Königsberg: Nicolovius 1798.

82 Vgl. J. Derrida: *Mochlos: l'œil de l'université ou le conflit des facultés*. In: *Philosophie* 2, S. 21–53.

83 Vgl. F. Cusset: *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris: La Découverte 2003, S. 11: „On pourrait même jouer à rabattre le monde intellectuel américain sur l'univers du western hollywoodien: ces penseurs français, souvent marginalisés dans l'Hexagone, y tiendraient sûrement les premiers rôles. Jacques Derrida y pourrait être Clint Eastwood, pour ses rôles de pionnier solitaire, son autorité incontestée et sa tignasse de conquérant.“

84 Vgl. J. H. Newman: *The Idea of a University, defined and illustrated: I. In nine discourses delivered to the Catholics of Dublin, II. In occasional Lectures and Essays addressed to the Members of the Catholic University*, hg. von I. T. Ker, Oxford: Clarendon Press 1976.

85 Vgl. P. Watson: *Ideas. A History of Thought and Invention*, S. 698f.: „Newman's seminal idea, and the most controversial – a dispute that is still with us – was set out in his seventh lecture (five were given at Dublin, five others published but not delivered). In this, he says: '... the man who has learned to think and to reason and to compare and to discriminate and to analyse, who has refined his taste, and formed his judgement, and sharpened his mental vision, will not indeed at once be a lawyer, or a pleader, or an orator, or a statesman, or a physician, or a good landlord, or a man of business, or a soldier, or an engineer, or a chemist, or a geologist, or an antiquarian, but he will be placed in that state of intellect in which he can take up any one of the sciences or callings I have referred to ... with an ease, a grace, a versatility, and a success, to which another is a stranger. In this sense, then, ... mental culture is emphatically useful.“

Aufmerksamkeit zuteil würde. So begann er seinen New Yorker Auftritt auf Englisch mit dem Satz: „How not to speak, today, of the university?“⁸⁶

Der gesamte Auftritt Derridas war durchgehend symbolisch: es war nicht nur ein außergewöhnlicher Moment in der Karriere eines Philosophen, sondern ebenso in der Geschichte einer Universität, dazu noch einer amerikanischen Universität (nicht nur einer neuzeitlichen, sondern einer völlig modernen). Wie einst im Mittelalter im Zuge der massenhaften Emigration das Wissen und Können aus Paris nach Oxford abwanderte, so wiederholte sich dies im 20. Jahrhundert durch die Massenemigration der deutschen Intellektuellen während der Zeit des Naziregimes (insb. die kritischen Denker der Frankfurter Schule). Gleiches gilt für den Exodus der zum Teil im Nachkriegsfrankreich marginalisierten französischen kritischen Philosophen in die Vereinigten Staaten. Jene Ereignisse verursachten einen weiteren Bedeutungszuwachs der amerikanischen Universitäten wie Harvard, aber auch anderer, sehr dynamischer und professioneller Zentren intellektuellen Lebens, wie der Universitäten in Yale, in Princeton und in Chicago, aber auch der Columbia in New York oder der Johns Hopkins in Baltimore. Das, was die Angelsachsen mit Stolz *The American Mind* nennen, wurde nach Ansicht von Peter Watson schrittweise, seit dem 19. Jahrhundert dank des Einsatzes von Ralph Waldo Emerson, Oliver Wendell Holmes, William James, Benjamin und Charles Peirce, Louis Agassiz und John Dewey, entwickelt.⁸⁷

Die amerikanische Universität ist schon zur Mitte des 20. Jahrhunderts völlig unabhängig von den europäischen Prototypen der Bildung, die noch im 19. Jahrhundert hier dominierend waren.⁸⁸ Die modernen amerikanischen Universitäten erarbeiteten souveräne Modelle, die heutzutage die am häufigsten gewählten und adaptierten Typen in anderen Regionen der Welt darstellen, unabhängig vom Kontext (amerikanische Universitäten bekämpfen auf ungewöhnlich beispielhafte Weise alle Formen verwandtschaftlicher Beziehungen innerhalb von Universitäts-

86 Vgl. J. Derrida: *The Principle of Reason: The University in the Eyes of Its Pupils*. In: *Right to Philosophy*, Bd. 2: *Eyes of the University*, übers. von J. Plug [und andere], Stanford: Stanford University Press, 2004, S. 129; vgl. weiter: „I put my question in the negative (how not to), for two reasons. On the one hand, as we all know, it is impossible, now more than ever, to dissociate the work we do, within one discipline or several, from a reflection on the political and institutional conditions of that work. Such a reflection is unavoidable. It is no longer an *external* complement to teaching and research; it must make its way through the very objects we work with, shaping them as it goes, along with our norms, procedures, and aims. We cannot not speak of such things. On the other hand, the question ‚how not to‘ gives notice of the *negative*, or perhaps we should say preventive, character of the preliminary reflections I would like to put to you. Indeed, since I am seeking to initiate discussion, I will content myself with saying how one should not speak of the university. Some of the typical risks to be avoided, it seems to me, take the form of a bottomless pit, while others take the form of a protectionist barrier.“

87 Vgl. P. Watson: *The American Mind and the Modern University*. In: ders.: *Ideas*, S. 687.

88 Vgl. G. E. DeBoer: *A History of Ideas in Science Educations. Implications for Practice*, New York: Teachers College, Columbia University 1991.

institutionen, die allerdings in manchen europäischen Regionen noch tief verwurzelt sind). Die seit Beginn des 20. Jahrhunderts durchgeführte Reorganisation der Bildung und Umformung der disziplinären Hierarchisierung des Wissen in Unterbereiche wie *General Science*, *Sciences*, *Humanities* sowie in *Arts* führte zur Entstehung neuer Konstellationen,⁸⁹ aber vor allem zur Geburt der Ideengeschichte. Deren Erfolgs- und Niederlagengeschichte, sowie ihren umfangreichen Einfluss auf die Entwicklung des Denkens außerhalb der Grenzen der Vereinigten Staaten, insbesondere in Europa, hat Anthony Grafton hervorgehoben.⁹⁰ Die Zukunft voraussehend hat Grafton in der Ideengeschichte nicht nur das Forum für den Austausch hochspezialisierter Forschung gesehen, sondern auch einen Ort für sich überschneidende Unterrichts- und Diskurstraditionen.⁹¹ Nach Ansicht Graftons bereitete die amerikanische Universität eine Reihe von bedeutenden Instrumenten vor, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zur Entstehung vieler neuer Disziplinen führte (z.B. *Cultural*-, *Gender*- und *Postcolonial Studies*).⁹²

Zum Zeitpunkt von Derridas Auftritt an der New Yorker *Columbia University* zu Beginn der 80er Jahre war die amerikanische Universitätslandschaft noch weitgehend durch einige französischsprachige Philosophen dominiert, die auf die misslungenen Hochschulreformen der 70er Jahre in Frankreich, das mit einer Massenbewegung der intellektuellen Linken im Mai 1968 konfrontiert war, reagiert hatten.⁹³ Einige sehen in dieser massenhaften Begeisterung der amerikani-

89 Vgl. ebenda.

90 „In the middle years of the twentieth century, the history of ideas rose like a new sign of the zodiac over large areas of American culture and education. In those happy days, Dwight Robbins, the president of a fashionable progressive college, kept ‘copies of *Town and Country*, the *Journal of the History of Ideas*, and a *Small magazine* – a little magazine – that had no name’ on the table in his waiting room. [...] The main reason for the *Journal*’s prominence was that it represented a new field, as appealingly located between disciplines as it was between other sorts of periodicals.“ Vgl. A. Grafton: *The History of Ideas. Precept and Practice, 1950-2000 and Beyond*. In: *Journal of the History of Ideas* 67–1 (January 2006), S. 1–32; zitiert nach: A. Grafton: *Worlds made by Words. Scholarship and Community in the Modern West*, Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press 2009, S. 188.

91 Vgl. ebenda, S. 214–215: „In the decades to come, by contrast, our field should, and will, become far more cosmopolitan. Students and scholars from a wider range of countries and traditions will be writing in English on intellectual history, and their work will enrich the methods commonly used in the English-speaking world by those that have developed elsewhere. In this, as in much else, historians of ideas remain in the real tradition of Lovejoy: pursuing a lively and expansive field and making it serve again not only as a platform for specialized research but also as a place where many forms and traditions of scholarship can converge.“

92 Vgl. Abschnitt: *The Public Intellectual and the American University*. In: ebenda, S. 255–270.

93 „Quelques noms de penseurs français ont acquis aux Etats-Unis, dans trois dernières décennies du XXe siècle, une aura qui n’était réservée jusqu’alors qu’aux héros de la mythologie américaine, ou aux vedettes du *show business*. [...] C’est qu’en effet, de la musique électronique aux communautés d’internautes, de l’art conceptuel au cinéma grand public, justement, et surtout de l’arène universitaire au débat politique, ces auteurs français ont atteint aux Etats-Unis, vers le tournant des années 1980,

schen Universitäten für französischsprachige Intellektuelle, umgangssprachlich *leftis* genannt, eine klare Verblendung. So zum Beispiel Alan Sokal in seinem 1996 veröffentlichten Aufsatz „Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity.“⁹⁴ Auf Sokals Vorwürfe reagierte daraufhin Bruno Latour spöttisch. Er behauptete geringschätzig, dass Sokals Darstellung Frankreichs an Kolumbien erinnere, wegen der „harten“ Aufputzmittel „Derri-dium“ und „Lacanium“, die die amerikanischen Universitäten abhängig machten – stärker als „Crack“ – von „täglichen Campusannehmlichkeiten“ und „einer täglichen Dosis analytischer Philosophie“, die von Vergangenheit vollgesogen sei.⁹⁵ Cusset wiederum sieht in diesem unerwarteten Abenteuer der französischsprachigen Philosophie in Amerika einen Effekt der „Dekontextualisierung“ – oder um sich des Vokabulars Bourdieus zu bedienen, der „Denationalisierung von Texten“ – und um gleichsam die Terminologie von Edward Said zu bemühen eine „Theorie der Reisenden“, eine veränderte Lesart von Texten, die einem völlig anderen geographischen und historischen Kontext entstammen.⁹⁶

Die ganze Reichweite der angloamerikanischen Faszination für linksausgerichtete französische Philosophie lässt sich wohl am besten anhand David Lodges Roman *Nice work* nachvollziehen. Der Autor verortet die Erzählung im Zentrum des britischen Universitätsmilieus. Dabei skizziert er augenzwinkernd die typischsten Eigenschaften dieses Phänomens, wo feministischer akademischer Aktivismus gewürzt ist mit einer deftigen Portion Texte der grundlegenden Vertreter des sog. Postmodernismus.⁹⁷

In einem anderen Roman von Lodge mit dem Titel *Small world. An academic romance*⁹⁸ kommen die Hauptdarsteller nicht allein aus dem angloamerikanischen, sondern aus dem globalen akademischen Milieu. Am Ende demaskiert Lodge die kleine Universitätswelt, in der man zur Hochkonjunktur der Kongresssaison an den attraktivsten Orten der Erde von einem Flughafen zum nächsten eilt. Dieser internationale „Wettlauf der Ratten“ oder das „Kongressrittertum“ münden nach Lodges Auffassung im Wettstreit der Kongressler, die wie in einer *Reality Show* um die beste Qualifizierung ihres Auftritts ringen und um die Eroberung der Auf-

un seuil de notoriété officielle et d'influence souterraine auquel ils n'avaient jamais accédé chez eux. Sans être ceux d'idoles du grand écran, leurs noms ne s'y sont pas moins trouvés surcodés, graduellement américanisés, largement *dé-francisés*; noms devenus incorturnables outre-Atlantique sans que le pays dont ils sont issus ait jamais pris la mesure du phénomène.“ Vgl. F. Cusset: *French Theory*, S. 11–12.

94 Vgl. A. Sokal: Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity. In: *Social text* 46/47 (Spring/Sommer 1996), S. 217–252.

95 Vgl. B. Latour, „Y a-t-il une science après la guerre froide?“, *Le Monde*, 18 janvier 1997.

96 Vgl. F. Cusset, *French Theory*, S. 11f.

97 Der Autor David Lodge wurde 1935 in London geboren. Seit 1960 ist er in universitären Strukturen tätig und seit 1976 Professor für zeitgenössische englische Literatur in Birmingham. Vgl. D. Lodge: *Nice work*, London: M. Secker & Warburg 1988.

98 Vgl. ders.: *Small world. An academic romance*, London: M. Secker & Warburg 1984.

merksamkeit der attraktivsten „Kongresssternchen“, d.h. der Vertreterinnen des schönen Geschlechts. Es ist ein Roman über eine bestimmte Art von Kongressjägern, die mit mittelalterlichen Pilgern verglichen werden und die bei Gelegenheit nach den Annehmlichkeiten des irdischen Lebens suchen. Die Grundverpflichtung und im Prinzip auch die einzige Verpflichtung eines Kongresslers ist das Abhalten eines Vortrags und das Lauschen der Beiträge anderer. Der moderne Kongress bietet eine ausgezeichnete Gelegenheit zum Reisen, um interessante Städte zu besuchen, interessante neue Leute kennenzulernen, neue Kontakte zu knüpfen, Gerüchte und Geschichten auszutauschen, aber auch zum guten Weingenuss und um die Abende bei ausgezeichnetem Essen in romantischem italienischen oder französischen *Ambiente* zu verbringen, je nach Finanzausstattung der Organisatoren. Die heutigen Kongressler sind allerdings anders als die Pilger der festen Überzeugung, eine wichtige und verantwortungsvolle Rolle in der modernen Welt zu spielen. Lodge denkt dabei nicht an jene Art von Workshops, wie sie in Polen verbreitet sind, oder an die *stages* in Frankreich, deren äußerlicher Anblick diesen Beschreibungen entspricht. Jene Kongresse finden eher in geschlossenem Kreis statt und in lokaler Atmosphäre. Lodges Universitätspilgerfahrten stellen einen globalen, universellen Kontext dar, wo über die hohe Bedeutung der Kongresse nicht nur die Veranstaltungsorte Zeugnis ablegen, sondern auch die Platzierung des gastgebenden Organisators oder der Organisatoren eines bestimmten Projekts im Universitätsranking.

In Lodges humorvoll vorgetragener Kritik an den neuen, sich auf universitärem Gebiet entwickelnden Tendenzen geht also das 20. Jahrhundert in Europa zu Ende, nachlesbar in den genannten Romanen. Lodge kommentiert aus eben jener Perspektive Aspekte des akademischen Lebens. Aber schon zum Umbruch des 21. Jahrhunderts, genau zu dem Zeitpunkt, an dem die Übersetzung von Jacques Derridas berühmter Rede über die Unbedingtheit des universitären Raums unter dem Titel *L'université sans condition*⁹⁹ (gehalten im April 1998 an der Stanford Universität in Kalifornien, im Rahmen der namhaften Ringvorlesungen Presidential Lectures) veröffentlicht wurde, stellte Jürgen Mittelstraß die Frage: „Gibt es (noch) eine Idee der Universität?“¹⁰⁰ In seinen philosophischen Studien *Wissen und Grenzen* vertieft er diese Fragestellung.¹⁰¹

99 Vgl. J. Derrida: *L'université sans condition*, Incises, Paris : Gallilée 2001. Der Titel von Derridas Vortrag in Kalifornien lautet: „L'avenir de la profession ou L'université sans condition (grâce aux Humanités, ce qui pourrait avoir lieu demain)“. Derrida bezieht sich maßgeblich auf Max Weber und seine Vorlesung aus dem Jahre 1918 (*Wissenschaft als Beruf*, München: Duncker & Humblot 1919), auf welche sich ebenfalls Bernhard Waldenfels beruft.

100 Vgl. J. Mittelstraß: Gibt es (noch) eine Idee der Universität? In: ders.: *Wissen und Grenzen. Philosophische Studien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, S. 161–179.

101 Vgl. ebenso die weiteren, sehr wichtigen Texte von Mittelstraß, die sich sehr deutlich und eng auf die Idee der Universität beziehen: ders.: *Krise und Zukunft der Geisteswissenschaften*.

VI. „IDEE“ VERSUS „MYTHOS“ DER UNIVERSITÄT.

ZWISCHEN WIRKLICHKEIT UND VORSTELLUNG VON HUMBOLDTS
MODELL ODER AUF DER SUCHE NACH EINEM BESTIMMTEN
VORHABEN, DAS SICH DER KONTROLLE ENTZIEHT

Indem Mittelstraß über die Wirklichkeit der Frage nach der Idee der Universität nachdenkt, wendet er sich einem der unglücklichsten Momente der Geschichte der Universität zu, nämlich dem Jahre 1792, als das nachrevolutionäre Frankreich sich dazu entschied Hochschulen anstelle von Universitäten einzuführen, sog. *grandes écoles*, auf deren elitären Charakter wechselweise Bourdieu und Passeron hingewiesen haben (die bis heute eine führende Rolle in der akademischen Landschaft Frankreichs spielen und zu den nachgefragtesten Bildungswegen junger Nachwuchswissenschaftler gehören), so z.B. die Ecole Normale Supérieure, Institut des sciences politiques (kurz: *sciences po*), Ecole Nationale d'Administration (ENA) oder die Grande Ecole du Commerce.¹⁰² Zwar fand mit Louis Liard im Jahre 1880 eine Rückbesinnung auf mittelalterliche Universitätstraditionen statt; die Autonomie der Universität als solche wurde aber nicht wiederhergestellt. Ab diesem Zeitpunkt übernahm Frankreich verschiedenartige Modelle, unter anderem auch Humboldts und trug somit zu dessen Aufstieg maßgeblich bei. Auch die damals noch außergewöhnlich dynamischen Universitäten des deutschsprachigen Raums fielen einem wachsenden Unwillen gegenüber der Tradition der Universität, die sehr stark an feudale Strukturen erinnerte, zum Opfer. Auch das Projekt der neuen Bildungsanstalten in Berlin, das durch Humboldt vorbereitet wurde, sollte ursprünglich ein klares Beispiel für diesen sich in Preußen ausbreitenden Unwillen werden.¹⁰³ Trotz der anfänglich betriebenen Umgehungsversuche in der Benennung (Die Bezeichnung Universität sollte ursprünglich vermieden werden; bei Fichte geht es bspw. um die *höhere Lehranstalt*),¹⁰⁴ entscheidet sich Humboldt aus rein politischen Gründen seine fundamentale Bildungsreform unter dem Namen Universität durchzuführen, wobei er nicht die französischen Modelle übernimmt, sondern ein eigenes lanciert, das sich auf die in der heimischen Tradition verwurzelten, lokalen Universitäten der Frühen Neuzeit beruft.

Die durch Mittelstraß vollzogene, zwei Jahrhunderte umfassende Bilanz der Idee der Universität, die von deutschen Idealisten entworfen wurde, erlaubt es, die wesentlichsten Elemente dieses außergewöhnlich ambitionierten Programms zu erfassen.¹⁰⁵ „Humboldts Mythos“¹⁰⁶ (wie sich heutzutage einige angewöhnt

102 In: *ebenda*, S. 180–195; ders.: Wissenschaftsreform als Universitätsreform. In: *ebenda*, S. 196–209; ders.: Philosophie in der Universität. In: *ebenda*, S. 210–218.

103 P. Bourdieu / J.-C. Passeron: *Les Héritiers*.

104 Vgl. J. Mittelstraß: *Wissen und Grenzen*, S. 165: „Humboldts Universitätsreform war ursprünglich als eine Reform nicht für, sondern gegen die Universitäten gedacht.“

105 Vgl. J. G. Fichte: *Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt geschrieben im Jahre 1807*, Stuttgart [sic] / Tübingen: Cotta'sche Buchhandlung 1817.

106 Die oben erwähnten Ideale *Bildung durch Wissenschaft, Forschen in Einsamkeit und Freiheit, Einheit*

haben die Humboldt'sche Idee der Universität zu nennen) ist ein Bildungsreformprojekt, das nach einer Welle von drastischen Einschnitten erfolgte, die weniger finanzieller Natur waren, als den offensichtlichen Kämpfen um den Autonomiegedanken der *universitas* geschuldet. Damit ist die Reform als Reaktion auf die sich im 18. Jahrhundert ausbreitende Gallomanie zu verstehen, d.h. einer unkritischer Übernahme fremder Modelle samt gewaltsamer Anpassung dieser an die abweichende Realität vom politischen, sprachlichen und geistigen Kontext der Region, aus deren Umfeld die Modelle hervorgingen. Diese deutliche Rückbesinnung zeichnete am besten Henrik Steffens nach, ein Philosoph aus Halle, der in einer Ringvorlesung, die der Idee der Universitäten gewidmet war (*Ueber die Idee der Universitäten*,¹⁰⁷ gelesen im Wintersemester 1808/1809), eine selbstkritische Bewertung dieser nicht nur im deutschsprachigen Gebiet, sondern sich in ganz Europa verbreiteten Tendenz vornimmt. Steffens setzt sich dabei erheblich für das Berliner Projekt der Idealisten¹⁰⁸ ein und definiert schon in der Einleitung zur zweiten Vorlesung die Universität als Schule der Klugheit und beschreibt alle Eigenschaften, die diese Institution von anderen aufgebauten Erziehungs- und Bildungsformen unterscheidet.¹⁰⁹

Dank Humboldts Bildungsreform nimmt die Universität neue Formen an und die „Idee der Universität“ wird geboren. Dazu gehört ein entsprechender Inhalt, der angeregt wird durch bestimmte, eindeutig benannte Voraussetzungen, zu welchen gehört, dass die Philosophische Fakultät eine Schlüsselrolle einnimmt, als Garant für einen Begriff der Wahrheit, aber auch der Anwendbarkeit.¹¹⁰ Die Bezugnahme auf Kants berühmtes Werk von 1798 (*Der Streit der Fakultäten*) führt zu einer derartigen Hervorhebung der Bedeutung der Philosophischen Fakultät, dass sie zum Maßstab für die Universität *par excellence* wird, welche in Abgrenzung von anderen spezialisierten Bildungseinrichtungen nicht allein der Wissenschaft

von *Forschung und Lehre* werden heute im Kontext der empfohlenen Anglisierung und Amerikanisierung des deutschen Bildungssystems oft als Mythos Humboldt bezeichnet, vgl. J. Mittelstraß: *Wissen und Grenzen*, S. 162; Vgl. ebenso: Wissenschaftsrat: Stellungnahme zum Verhältnis von Hochschulausbildung und Beschäftigungssystem. In: *Thesen zur künftigen Entwicklung des Wissenschaftssystems in Deutschland*, hg. von Wissenschaftsrat, Köln: Wissenschaftsrat 2000.

107 Vgl. H. Steffens: *Ueber die Idee der Universitäten*: Vorlesungen, Berlin: In der Realschulbuchhandlung, 1809, S. 165.

108 Vgl. ebenda. Hier zitiert nach: *Über das Wesen der Universität. Drei Aufsätze von Joh. Gottl. Fichte, Friedr. Schleiermacher, Henrik Steffens aus den Jahren 1807-1809*, hg. von E. Spranger, Philosophische Bibliothek 120, Leipzig: F. Meiner 1919, S. 211: „Wir lernen die Blüte der neuern Zeit, entsprossen auf einem dünnen Boden, mehr durch ihre innere Vollendung, als durch ihre hohe Bedeutung [...]“

109 Vgl. ebenda, S. 216: „Wenn wir die Universitäten Schulen der Weisheit nennen, so wird es nötig sein, dieses, und das, wodurch sich die Universitäten von anderen Erziehungsanstalten unterscheiden, genau zu entwickeln. [...] Was nämlich die Universität von allen andern Unterrichtsanstalten unterscheidet, ist dieses, daß alles Bestreben auf das innere Wesen der Wissenschaft, auf die innere Organisation alles Wissens, also auf das Höchste aller Spekulation gerichtet ist.“

110 Vgl. ebenda, S. 165f.

dienen soll, sondern zudem die Rolle des institutionellen Keims für die Idee des Menschen einnimmt, seiner „Bildung“ durch Forschung und damit die Realisierung der „Idee der Menschheit.“¹¹¹ Die Idee einer so verstandenen Universität ist damit keiner wie auch immer gearteten Bürokratie oder der Herrschaft eines Lehrkomitees unterstellt, sondern einem Gremium, das sich durch Philosophen und Wissenschaftler, Repräsentanten der verschiedenen Fachdisziplinen zusammensetzt. Zu dieser neuen Form der Universität und zur Rolle der Philosophischen Fakultät trug dabei in besonderem Maße ihr erster Dekan bei, Johann Gottlieb Fichte. Dieser entwarf nicht nur eine Wissenschafts- und Methodentheorie, sondern nahm darüber hinaus auch Einfluss auf ein neues Verständnis von Wissen (*Wissen als Lebensform*)¹¹² sowie auf die Ausrichtung der Wissenschaft in Disziplinen. Dank des persönlichen Einsatzes des ersten Dekans bildete die Philosophische Fakultät bis dahin unbekannte Möglichkeiten der „Bildung“ und „Erziehung“ eines neuen Menschen, Bürgers und Patrioten aus. Die Universität war ein Labor, in welchem nationale Ideen keimten und der Patriotismus geboren wurde. Fichte war nicht nur ein Vertreter der Vision, sondern der Theorie der Universität, wo Wissenschaft als spezifische Lebensform verstanden wird (*Wissenschaft als Lebensform*), so wie einst in Frankreich die Aufklärung als Philosophie der *l'art de vivre* verstanden wurde, in Abgrenzung von der germanischen *l'art de faire*. Fichtes Begriff der Wissenschaft bezeichnet eine spezifische Form der Wissensermittlung und umfasst Theorien, Methoden und definierte Rationalitätskriterien (sowie die Verbreitung und Überprüfung der Ergebnisse und Wissenschaftsprozesse, die auf Theorie und Methodik fußen).¹¹³ Auf dieser Basis macht sich ein Objektivitäts- und Wahrheitsanspruch geltend, gestützt auf Wissenschaftstheorien und wissenschaftlicher Anwendung. Der Begriff der Wissenschaft umfasst dabei gleichzeitig drei Bedeutungen: die wissenschaftlich-theoretische (Wissenschaft als spezifische Form der Wissensermittlung), die theoretisch-gesellschaftliche (Wissenschaft als Institution) und die moralische Bedeutung (Wissenschaft als „Idee“). In letzterer bezieht sich die Wissenschaft auf das wissenschaftliche Subjekt und diese Bedeutung ist auch die Grundlage eben der „Idee der Wissenschaft“ und ihrer idealistischen Stilisierung.¹¹⁴

Nach Auffassung Mittelmaß' ist die Krise, in der sich gegenwärtig die deutschen Universitäten befinden, um ein vielfaches tiefer als jemals zuvor. Diesen Zustand erkennt er in der zu weit ausgebauten Fächerordnung des Wissens, die in sehr vielen Fällen ein Denken jenseits des eigenen fachlichen Spezialgebiets unmöglich macht und es der Wissenschaft deshalb an Transparenz verloren geht. Gleichzeitig

111 Vgl. ebenda.

112 Vgl. *Wissen, Freiheit, Geschichte: Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert: Beiträge des sechsten internationalen Kongresses der Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft in Halle (Saale) vom 3.–7. Oktober 2006*, hg. von J. Stolzenberg / O.-P. Rudolph / S. Lang, Amsterdam: Rodopi 2010.

113 Vgl. Mittelstraß: Gibt es (noch) eine Idee der Universität?, S. 169.

114 Vgl. ebenda.

verbinde man täglich mehr Disziplinen beliebig miteinander, aber die Undurchsichtigkeit der Wissenschaft, die im Rahmen der vorgenommenen Untersuchungen den Bereich des Wissens ausdehnt, spiegelt sich in der Vervielfachung der Organisations- und Institutionsstrukturen wieder. Somit überschreiten die Universitäten ihre wissenschaftlichen Grundstrukturen und einen Teil ihrer „Idee.“ Der Mangel an Transparenz und vor allem eines angemessenen systematischen Plans ist der Grund für die sich ausbreitende Kritik der Jugend an den Universitäten. Die vertiefte Spezialisierung ruft die erwähnte Strukturkrise hervor, weil die institutionalisierte Wissenschaft gezwungen ist, ihre „Spezialisten“ davon zu entlasten, sich auch mit fachfremden Bereichen und ausgearbeiteten Diskursen auseinanderzusetzen. Auch wenn ein Wissenschaftler als Spezialist und Experte Symbol für die moderne Welt ist, so ist er in ebensolcher Weise Symbol für die Fragmentierung ihrer Probleme. Und obwohl in den heutigen Zeiten ein Spezialistendasein ein überaus gutes Ansehen genießt, sieht Mittelstraß in der reinen Spezialisierung der modernen Wissenschaft eher eine Schwäche denn eine Stärke: „Der Spezialist ist nicht so sehr zum Symbol des Wissens als vielmehr zum Symbol des Nichtwissens geworden.“¹¹⁵ Die Kompetenzen der Universität verengen sich in diesem Sinne genau so viel, wie sich die Kompetenzen des einzelnen Wissenschaftlers auf die eigene Spezialisierung hin verengen. Je mehr sich die Universitäten und die Wissenschaften in einer Welt des wachsenden Wissens und Nichtwissens entwickeln, desto stärker wachsen die Probleme der uns umgebenden Welt, die sich schon nicht mehr fachlich oder disziplinär definieren lässt.¹¹⁶

In einer solchen Situation könne allein die Idee einer praktischen Transdisziplinarität aushelfen, die in Mittelstraß' Vorstellung dazu in der Lage sei, den Bedürfnissen unserer Zeit eine neue, angemessene Ordnung zu geben. Das Fordern einer solchen Ordnung, die von Wissen in ihrer ganzen Universalität umgeben ist, entspricht der von Humboldt formulierten Idee einer Universität, die – bemerkenswerterweise – in den Vereinigten Staaten in weiten Teilen neu auflebte. Die von Mittelstraß vorgeschlagene Universität benötigt in erster Linie Interdisziplinaritätspioniere, das heißt Wissenschaftler, die häufig unbekannte Grenzgebiete ihrer Disziplinen freilegen, statt auf ausgetretenen Pfaden zu laufen. Nach Mittelstraß benötigt die Universität von morgen Wissenschaftler, die transdisziplinär arbeiten und denken: „Wer in der Wissenschaft nur die Wege der anderen geht, wird den Fortschritt verfehlen – und die mit ihm zu lösenden Probleme auch.“¹¹⁷ Disziplinarität ist nach Mittelstraß' Ansicht nur eine der Voraussetzungen für wissenschaftliche Effektivität und deshalb sollten sich wissenschaftliche Kompetenzen auch nicht entsprechend nur eines festen Modells ausrichten.¹¹⁸

115 Vgl. ebenda, S. 170.

116 Vgl. ebenda.

117 Vgl. ebenda, S. 171.

118 Vgl. ebenda.

Auch wenn die Interdisziplinarität heute zu den nachgefragtesten Lösungen zählt, ist sie für Mittelstraß so nicht ausreichend, weil sich die Fachrichtungen in der interdisziplinären Sicht nur für kurze Zeit treffen, dann aber in unveränderter Form verbleiben. Anders verhielte es sich mit der postulierten Transdisziplinarität. Durch sie würden sich die wissenschaftlichen Forschungen von den Grenzssetzungen der Fachdisziplinen lösen und wissenschaftliche Probleme würden ohne fachspezifische Definitionsvorgaben gelöst werden können.¹¹⁹

Wenn die Universität ihren bisherigen Status wahren will, sollte sie sich im Sinne des idealistischen Modells die Verbindung zwischen der wissenschaftlichen Forschung und Lehre gerade im Kontext einer wachsenden Anzahl von außeruniversitären Wissenschaftseinrichtungen bewahren. Dies kann nur durch Einfallsreichtum erreicht werden und wenn man dabei dem Bedarf nach systematischer Ordnung nachkommt. Mittelstraß sieht in der Umsetzung transdisziplinär organisierter Forschung die Zukunft der Universität, die sich aber nicht als Einrichtung der Wissenschaft und Bildung allein aufgrund ihrer wissenschaftlichen Forschung verstehen darf, sondern aufgrund der Idee *Bildung durch Wissenschaft*. Andernfalls wird die Universitätsbildung mit Leistungssport vergleichbar.¹²⁰ An dieser Stelle ruft Mittelstraß das traurige Bild der heutigen Universitätswirklichkeit in Erinnerung, zu der eine zunehmende Abspaltung der Wissenschaft von der Lehre gehört und Humboldts Idee „Bildung durch Wissenschaft“ schon nicht mehr zu den selbstverpflichtenden Aufgaben einer Universität zählt. An deren Stelle hat sich die Einstellung „Ausbildung und Spezialisierung“ zu jedem Preis durchgesetzt. Hier richten sich die Lehrmethoden allein nach dem Markt, was eine Reduzierung des Wissenschaftlers zum Spezialisten bedeutet. Auch aus diesem Grund sollte sich die Universität unbedingt eine idealistische Vorstellung von Universität im Sinne Humboldts und Fichtes erhalten, da sie ansonsten aufhört zu existieren.¹²¹ Universitäre Forschung und Bildung werden sich nur dort entwickeln, wo man folgende Elemente pflegt: Die Vorstellung von Wissen im Sinne der Universalität, Transdisziplinarität, Identität in pluralistischer Abgrenzung und Qualität (und der damit verbundenen Vorzeigbarkeit). Andernfalls dominiert an der Universität eben nicht das universitäre, sondern das schulische Paradigma.¹²²

Mittelstraß stellt fest, dass die Wissenschaft in ihrer ganzen Spezialisierung Grenzgebiete mit anderen Disziplinen bildet; die Übertretung dieser Grenzen erst erlaubt echte Entdeckungen: „Forschung und Lehre gedeihen nur bedingt in fachlichen oder disziplinären Treibhäusern; der Zugang zur (universitären) Außenwelt

119 Die Disziplinenordnung ist in der gegenwärtigen Form weder zeitgemäß noch hinreichend anwendbar. Ein Beispiel hierfür sei die Bestimmung der Disziplinenzugehörigkeit von Max Weber (wie sehr war er Historiker, wie sehr Soziologe?), von Gottlob Frege (wie sehr war er Mathematiker, wie sehr Philosoph?) und von Max Delbrück (wie sehr war er Biologe, wie sehr Physiker?), vgl. ebenda.

120 Vgl. ebenda, S. 172.

121 Vgl. ebenda.

122 Vgl. ebenda, S. 173.

muß offen bleiben.¹²³ Es sei die Aufgabe der heutigen Universitäten auf die Frage Antworten zu finden, wie sehr Universitäten neue Spezialisierungen entwickeln sollten, weil Fachkompetenz nach Mittelstraß einzig Fachstrukturen sowie schematisches Denken und schematische Ziele bedeutet, und eben nicht schöpferisch sei. Die Einführung der Transdisziplinarität als Arbeitsform der Forschung und des Verstehens ist eines der vitalen Elemente der erneut gesuchten Universalität, aus der einst die Idee der Universität erwuchs. Eine Universität sollte ebenfalls einschätzen, um wie viel der Disziplinenpluralismus noch wachsen könne, damit die Bildung einer wissenschaftlichen Identität überhaupt noch möglich ist. Denn der Fächerpluralismus sichert nicht nur die transdisziplinäre, wissenschaftliche Unterstützung, die immer häufiger in der Wissenschaft auftritt, sondern sie ermöglicht den Universitäten ebenso die Herausbildung eines Selbstverständnisses, d.h. eines echten Universitätsdaseins.

Diese offene, unabgeschlossene Form der Forschung und Bildung ist der Idee der Universität immanent, weshalb Mittelstraß für eine Rückgängigmachung der sich immer weiter ausbreitenden Verschulung plädiert. Eine Universität sollte selbst einschätzen, wie sehr sie sich um die Qualität kümmern muss, um sich in ihrem Selbstanspruch zu verwirklichen: „Universitäten sind wissenschaftliche Hochschulen in dem Sinne, daß sich die universitäre Lehre aus der universitären Forschung entwickelt.“¹²⁴ Wenn sich Lehre und Lernen in Ablösung von der wissenschaftlichen Forschung entwickeln, so unterscheidet sich „universitäres Lehren und Lernen“ nicht mehr von anderen Formen „des Lernens und der Lehre“. Die „Qualität“ sollte im Sinne der Universalität, Transdisziplinarität und der Bildung einer „Universitätsidentität“ verstanden werden, und nicht als Suche nach Fachinseln.¹²⁵ Umso mehr sich die Universität auf ihre wissenschaftliche Aufgabe konzentriert, desto unabhängiger ist sie gegenüber den sich ständig ändernden Berufsprofilen und erfüllt so ihre Rolle als Universität, die allgemeine Fähigkeiten entwickeln sollte.¹²⁶ In dieser Hinsicht vertritt Mittelstraß sehr grundsätzliche Ansichten. Eine Universität ist keine Berufsschule und genau hier liegt der Unterschied zwischen der „Bildung“ und der „Ausbildung.“ Die Idee der Universität ist hingegen für ihn noch nicht verloren, solange die Wissenschaft an sich noch als „Idee“ verstanden wird. Wenn alle Mitglieder der akademischen Gesellschaft, der *universitas magistrorum* und *universitas scholarium*, die Wissenschaft nicht nur als einen Beruf wie jeden anderen behandeln, als einfachen *Job*, sondern als Lebensform, als Form des wissenschaftlichen Lebens, dann wird die Idee der Universität ebenso ewig lebendig bleiben.¹²⁷

123 Vgl. ebenda, S. 175.

124 Vgl. ebenda.

125 Vgl. ebenda, S. 173–177.

126 Vgl. ebenda, S. 177.

127 Vgl. ebenda, S. 179.

In dem unter dem Titel *Wissenschaftsreform als Universitätsreform* erschienenen Entwurf erhebt Mittelstraß erneut die Forderung eines neuen Verständnisses der Idee der Universität als Synthese des alten Begriffs *universitas magistrorum et scholarium* und *universitas litterarum*. Die Universität sollte wieder zu einer echten Körperschaft werden, an der sowohl Transdisziplinarität und die Einheit der Universität erneut verwirklicht werden, nach den begangenen Fehlreformen in Richtung einer sich immer weiterentwickelnden Fachbereichsstruktur (durchgeführt in der BRD in den 60er und 70er Jahren). Mittelstraß erweist sich abermals als Vertreter der Transdisziplinarität als Form der Wissenschaft und der problemorientierten Forschung, die über die fachliche oder disziplinäre Ordnung hinaus geht. Zudem könne die Einheit der Universität nicht im Sinne eines „System“ verstanden werden, sondern eben als „Idee.“ In Bezugnahme auf andere genaue Wissenschaften sollte die Philosophie als Wissenschaftstheorie verstanden werden und eine so begriffene Aufgabe der Philosophie bewirkt, dass die Philosophie nicht nur Keim der Transdisziplinarität wird, sondern erneut Schule der Reflexion.¹²⁸

In einem ähnlichen Geist wie Steffens und seiner Vorlesungsreihe über die Idee der Universität von 1809, beginnt Bernhard Waldenfels in einer Ringvorlesung über die Idee der Universität seinen bekannten, 1998 das erste Mal veröffentlichten (also in demselben Moment, als Derrida seine *Unbedingte Universität* veröffentlichte) Essay zum Thema Universität als Grenzort.¹²⁹ Waldenfels warnt zu Beginn vor einer unkritischen Übernahme des transatlantischen Modells und vor der Gefahr mehr Nachteile als Vorteile durch die fremden Lösungen zu importieren.¹³⁰ Indem er über Universitäten spricht, richtet Waldenfels seine Aufmerksamkeit auf eine sehr wichtige Feinheit: es geht ihm nicht um irgendeine spezielle Universität, sondern um Universitäten im Allgemeinen. So kehrt bei Waldenfels erneut die Frage nach der Idee der Universität wieder.¹³¹

Alles deutet darauf hin, dass die Idee der Universität in Bochum besonders lebendig ist (die nächste *Reformuniversität*: allerdings nicht im übertragenden Sinne, sondern eher im Sinne der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts) und konkret an der dortigen Philosophischen Fakultät, mit welcher Waldenfels lange verbunden

128 Vgl. ders.: *Wissenschaftsreform als Universitätsreform*. In: ders.: *Wissen und Grenzen. Philosophische Studien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, S. 196–209.

129 Vgl. B. Waldenfels: *Universität als Grenzort*. In: ders.: *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, S. 289–303.

130 Vgl. ebenda, S. 289: „Es geht glücklicherweise nicht immer so dramatisch zu wie in den Zeiten von ‘Führerelassen’ und ‘Parteuniversitäten’, aber es könnte durchaus sein, daß die deutschen und die europäischen Universitäten sich in etwas verwandeln, das diesen Namen nicht mehr verdient. Es könnte sein, daß vieles unter der Hand versickert, verebbt, verflacht, und es gibt genügend Anzeichen dafür. Durch ein Schielen nach Übersee läßt sich das nicht aufhalten. Im Gegenteil, es besteht die Gefahr, daß man im Zuge institutioneller Transplantationen Nachteile importiert, ohne die Vorteile mit zu übernehmen.“

131 Vgl. ebenda, S. 290: „Fragt man sich: ‘Was ist *eine* Universität?’, und nicht: ‘Was ist *die* Universität?’, so bleiben die Spielräume für historische, aber auch für regionale und nationale Varianten.“

war und wo unter anderem Derrida zu Gast war. An dieses Treffen erinnern sich die Institutsmitarbeiter bis heute mit Stolz. Fast wollte man diese zwei Gesichtspunkte unter den gemeinsamen Nenner *penser à l'université à Bochum* stellen, so wie seinerzeit die Herausgeber den Band nannten, der die Begegnung von Heidegger und Derrida in Straßburg verewigte (*Penser à Strasbourg*).¹³²

Die Universität ist nach Waldenfels' Ansicht in erster Linie öffentlich: wie das Theater, das Parlament, das Gericht, die Akademie, das Museum oder die Kirche.¹³³ Die Universität als öffentlicher Raum ist kein Ort, an dem ausgewählte Diskurse propagiert werden, sondern ein Grenzort in dem Sinne, als dass alle Grenzen hier neu aufgestellt und verschoben werden. Die Universität ist der Ort, der jegliches Wissen unter ein Fragezeichen stellt, des sokratischen Zweifels, der Übertretung, des Verlassens von ausgetretenen Pfaden, oder wie es Waldenfels *expressis verbis* nannte: *lieu de passage*.¹³⁴ Waldenfels' Universität – als Grenzort – ist nicht von oben verortet, sondern verortet sich ständig neu; ihre Architektur hingegen ist statisch, weil sie auf zwei Grundpfeilern aufgebaut ist: Der wissenschaftlichen Forschung und Bildung, die durch die Staatsverfassungen genau so garantiert sind, wie es vor 200 Jahren Humboldt forderte. Dieser definierte ganz genau die Beziehung des Staats zur Universität als Garant der wissenschaftlichen Forschung und Lehrtätigkeit und nicht andersherum, wie im Fall der „Parteuniversitäten des Dritten Reichs,“ an die Waldenfels erinnert.¹³⁵ Ähnlich wie bei den Idealisten zu Beginn des 19. Jahrhunderts, bei Schleiermacher und Fichte, so spielt auch bei Waldenfels die Philosophie die Schlüsselrolle. Sie ist die Quintessenz, die alles wieder unter ein Fragezeichen stellt, unter das Zeichen der Experimente und

132 Vgl. J. Derrida: Le lieu dit: Strasbourg. In: J. Derrida / J.-L. Nancy [und andere]: *Penser à Strasbourg*, Strasbourg: Galilée 2004, S. 31–59.

133 Vgl. ebenda, S. 290: „die Universität stellt sich dar als ein öffentlicher Ort, und sie tritt damit in eine Reihe mit prominenten Orten wie Theater, Parlament, Gerichtshof, Akademie, Museum oder Kirche. [...] Wenn die Universität also ein öffentlicher Ort ist, so doch ein Ort besonderer Art, den ich als Grenzort bezeichne.“

134 Vgl. ebenda, S. 291: „Die Universität ist keine moralische oder religiöse Anstalt, keine Hüterin der Verfassung, kein Superdiskurs oder ähnliches. [...] Sie verortet sich selbst, als Übergangsort, als lieu de passage, wo Grenzen gezogen und verschoben werden. Natürlich hat die Universität wie jede Institution ihre Außenbezüge, indem sie öffentliche Aufgaben übernimmt, und ihre interne Normalität, wozu auch ein Forschungs- und Lehralltag gehört; doch die entscheidenden Impulse verdankt sie der Infragestellung vorgegebener Wissensbestände, [...] Methoden und Regeln, der *Abweichung* von Bewährten, der *Überschreitung* vorhandener Grenzen. Dazu gehören alte Motive wie Staunen, Neugier, auch Erschrecken, die man als Schwellenaffekte bezeichnen kann, da sie unvertraute Bereiche eröffnen. [...] Der Topos der Universität trägt die Züge einer eigentümlichen Atopie, gleich Sokrates, der von Platon als atopus, also als ortlos, auch als seltsam bezeichnet wird.“

135 Vgl. ebenda, S. 291f.: „Schließlich ruht das Gebäude der Universität auf den bekannten zwei Pfeilern. Was sich zwischen Lehrenden und Lernenden abspielt ist verfassungsrechtlich verbürgt in der Freiheit von Forschung und Lehre. Das Junktium von Forschung und Lehre, die in der Humboldtschen Universität auf besonders wirkungsvolle Weise unter einem Dach vereint sind, läßt allerdings verschiedene Spielarten zu. So hat das altehrwürdige *Collège de France* zwar Hörer, aber keine gewöhnlichen Schü-

des dynamischen, reisenden Denkens, und sich nicht auf einen festen Schriftenkanon festlegt, wie im Falle der Theologie.¹³⁶

Die von Waldenfels entworfene Universität ist de facto seine Idee einer Universität, die er mit derselben Leidenschaft verteidigt, wie in der Vergangenheit Humboldt, Fichte, Schleiermacher, Steffens und Derrida, oder später Mittelstraß. Ähnlich wie vor zweihundert Jahren Steffens, warnt auch Waldenfels vor einer unreflektierten Übernahme fremder Modelle und einer unreflektierten Entartung nicht so sehr dieser ehrbaren, als der unentbehrlichen Institution.¹³⁷ Wie Derrida ist er der Ansicht, dass man den Universitäten keine Bedingungen stellen sollte, sondern diese vielmehr bedingungslos (*université sans condition*) existieren sollten. So ist auch für Waldenfels die Universität keine verklungene Institution der Vergangenheit, sondern unabdingbares Fundament zur Existenz einer Gesellschaft. Gesellschaft wird bei Waldenfels nicht auf eine Region oder Nation beschränkt, sondern global betrachtet. Ein globales Verständnis von Wissenschaft und Bildung kann hingegen der Grund sein für konkrete, maßgebliche Einschränkungen einer unabhängigen Arbeit an einer Universität als begrenzter Ort. So wie einst David Lodge bestimmte Elemente einer sich ausbreitenden Tendenz des universitären Lebens literarisch untersuchte, so analysiert auch Waldenfels konkrete Elemente des universitären Alltags, die auf bedeutende Weise die Grundlagen der erwähnten Universitätsarchitektur, die durch Humboldt errichtet wurde, verändern. Zu jenen Elementen, die die gegenwärtige Forschungstätigkeit betreffen, zählt Waldenfels vor allem die Umsetzung von Forschungsprojekten, die Evaluierung und die Drittmittelinwerbung. Zu den unabdingbaren Elementen für den heutigen Bildungsprozess wiederum zählt Waldenfels Module, Creditpoints, Evaluationen der Dozenten und die punktebasierte Bewertung sowohl des Ergebnisses als auch des Nützlichkeitsgrads der wissenschaftlichen Tätigkeit. Ein auf solche Weise vermitteltes Wissen wird in dieser festen Ordnung in künstlichen Häppchen zubereitet nach Art von *Bœuf Stroganoff*, *Emaincé*, ungarischem Gulasch oder italienischem *Risotto*. Jedoch sammelt und erreicht man in solcher Manier lediglich Loyalitätspunkte von Mobilfunkkonzernen, Versandhändlern oder nahe gelegener Einkaufszentren. So gesehen offeriert ein Dozent Wissenspakete, deren Übermittlungsform zusätzlicher Evaluierung durch die Studenten unterliegt. Sofort drängt sich die Frage auf: Ob die Universität, ähnlich wie das Theater – eines der ersten öffentli-

ler, so wie umgekehrt die Universitäten in Frankreich, abgesehen von der elitären *Ecole Normale Supérieure*, verschulter sind als klassische deutsche Universitäten. Anders wieder die klosterähnlichen Colleges in Oxford und Cambridge andererseits.“

136 Vgl. ebenda, S. 296: „Eine besondere Rolle spielt schließlich die Philosophie, die sich als fragendes, experimentiertes und vagabundiertes Denken überall einnistet, wo Leib und Leben, Erkennen und Handeln im ganzen auf dem Spiel stehen. Die Theologie tut ähnliches, aber gestützt auf kanonische Schriften, die eine Glaubenseinstellung verlangen.“

137 Vgl. ebenda, S. 289: „Keine Institution ist unsterblich, aber es gibt Institutionen, die unentbehrlich sind, um eine bestimmte Lebensform aufrechtzuerhalten.“

chen Orte, die von Waldenfels aufgezählt werden – demselben Recht zur Evaluierung unterliegt, wie das seinerzeit im deutschen Sprachraum bekannte Straßentheater (*Hanswurst*), wo getönt wurde oder geklatscht oder wo auch die Schauspieler mit faulen Eiern und Tomaten beworfen worden sind? Werden auch die nächsten öffentlichen Orte, wie beispielsweise das Gericht oder die Kirche, ähnlichen Strömungen zum Opfer fallen und werden die aus der Kirche ausgetretenen Gläubigen oder verurteilte Kriminelle ebenso ihre Richter und Geistlichen evaluieren und deren zukünftige Karriere mitbestimmen?

Mittelstraß' und Waldenfels' Engagement zur Rettung der Humboldt'schen Idee der Universität als souveränes Projekt der Neuzeit ist von großer Bedeutung, aber genauso wichtig ist der Einsatz des Heidelberger Psychiaters und Philosophen Karl Jaspers, der zwar unter anderen, keineswegs aber weniger dramatischen historischen Bedingungen des 20. Jahrhunderts erfolgte.

Karl Jaspers äußerte sich ähnlich wie Derrida dreimalig zur „Idee der Universität.“ Das erste Mal im Jahre 1923 in einer Studie mit dem Titel *Die Idee der Universität*¹³⁸ und anschließend gemeinsam mit Fritz Ernst in zwei Vorlesungen *Vom lebendigen Geist der Universität und vom Studieren*.¹³⁹ Der dritte Text ist eine Tandemunternehmung mit Kurt Rossmann: *Die Idee der Universität. Für die gegenwärtige Situation entworfen* aus dem Jahre 1961.¹⁴⁰ Das Interesse Jaspers an der Idee der Universität ist für Deutschland nicht zufällig, ebenso wenig wie der historische Zeitpunkt, zu welchem er die Stimme erhob. Das erste mal äußerte er sich mit der Niederlage im Ersten Weltkrieg, der die Idee der Universität bedrohte, eine Idee, die Deutschland in der Vergangenheit zur Einigung und zur Blüte des neuen Staats nicht nur in politischer, sondern auch in wirtschaftlicher, vor allem aber in wissenschaftlicher Hinsicht verhalf. Jene Ursprungsversion seiner Studie über die Idee der Universität fiel nicht nur in Heideggers Hände,¹⁴¹ sondern erreichte weite Kreise von Intellektuellen. Jaspers Studie zur Idee der Universität ist die Quintessenz der durch Max Weber am Vorabend der Niederlage im Ersten Weltkrieg begonnenen Debatte um das Erbe Humboldts und die sich schon damals bemerkbarmachende, fortschreitende Amerikanisierung des akademischen Lebens.¹⁴² Zeitgleich legte auch Eduard Spranger eine Sammlung von grundle-

138 Vgl. K. Jaspers: *Die Idee der Universität*, Berlin / Heidelberg: Springer Verl. 1923.

139 Vgl. ders. / F. Ernst: *Vom lebendigen Geist der Universität und vom Studieren*, Schriften der Wandlung 1, Heidelberg: Lambert Schneider 1946.

140 Vgl. K. Jaspers / K. Rossmann: *Die Idee der Universität. Für die gegenwärtige Situation entworfen*, Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer 1961.

141 Vgl. Brief von Heidegger an Jaspers vom 2. September 1923: „Für ‚die Idee der Universität‘ herzlichen Dank. Darüber mündlich.“ Vgl. M. Heidegger / K. Jaspers: *Briefwechsel 1920–1963*, hg. von W. Biemel / H. Saner, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann / München / Zürich: Piper 1990, S. 44.

142 Vgl. B. Waldenfels: *Universität als Grenzort*, S. 289; vgl. ebenso: M. Weber: *Wissenschaft als Beruf*, München: Duncker & Humblot 1919.

genden Texten der Idealisten wieder auf, die die Idee der Universität betreffen.¹⁴³ Ein neu interpretierter Idealismus, ein Idealismus *revisited* und mit ihm die Idee der Universität zusammen mit der Wiederentdeckung der Bedeutung der Wissenschaft im gesellschaftlichen Leben ist sowohl ein Heilmittel als auch ein Wegweiser für eine im Grunde kurzlebige, nicht einmal ein halbes Jahrhundert funktions-tüchtige, aber kämpferische Staatlichkeit, deren Entstehung durch historische Grenzmomente bestimmt war: den Sieg im Deutsch-Französischen Krieg (1870/71) und den in Campiègne abgeschlossenen Kapitulationsvertrag (1918).

Die Suche nach Freiheit und Souveränität auf universitärem Grund nach der Niederlage im Ersten Weltkrieg prägt die erwähnte Studie von Jaspers, an die sich die deutsche Gesellschaft im 20. Jahrhundert noch zwei Mal erinnern wird: Am Vorabend der Kapitulation des nationalsozialistischen Deutschlands und zu Beginn der sechziger Jahre, am Vortag der Studentenunruhen im Mai 1968 und der damit losbrechenden Welle des Terrorismus aus dem Umfeld der Universitäten.

Jaspers Studie, die auf den drei Säulen „Geistiges Leben“, „Aufgabe der Universität“ und „Voraussetzung der Existenz einer Universität“ aufgebaut ist, wurde von ihm 1945 neu zum Druck vorbereitet und ein Jahr später herausgegeben.¹⁴⁴ Schon ab Juni 1945 führte Karl Jaspers einen sehr intensiven Briefaustausch mit Karl Heinrich Bauer, dem zukünftigen Rektor der Heidelberger Universität und Professor für Medizin sowie Dozent für Chirurgie. Die Zustimmung der Besatzungsmächte zur Eröffnung der Universität Heidelberg als Universität, die eine Führungsrolle auf den Trümmern des Dritten Reichs spielen sollte, war wohl Quelle konkreter Hoffnung und mit Sicherheit Anstoß zur geplanten Neuauflage jener Studie.¹⁴⁵ Die an ihr vorgenommenen Änderungen wurden weniger durch die Ideen der Besatzungsmächte bedingt, denn durch die Vision des ersten Rektors, der im Brief vom 20. Juni 1945 seine Vorstellungen von einer Universität im Kontext des verlorenen Krieges sowie der verlorenen Jahre durch die Dekrete des *Führers* und der „Parteiversitäten des Dritten Reichs“, an die auch Waldenfels erinnert, skizzierte.¹⁴⁶

143 Vgl. *Über das Wesen der Universität. Drei Aufsätze von Joh. Gottl. Fichte, Friedr. Schleiermacher, Henrik Steffens aus den Jahren 1807-1809. Mit einer Einleitung über „Staat und Universität“*, vgl. ebenfalls K. Jaspers: *Die Idee der Universität*, Berlin / Heidelberg: Springer-Verl. 1946.

144 Vgl. Brief von Jaspers an K. H. Bauer vom 14. Juni 1945: „Das ist die Luft der echten Universität, die zu atmen jedem wohltut, der in ihr lebt“, vgl. K. Jaspers / K.H. Bauer: *Briefwechsel 1945–1968*, hg. von R. de Rosa: Berlin / Heidelberg: Springer 1983, S. 17.

145 Vgl. K. Jaspers: *Die Idee der Universität*, Berlin / Heidelberg: Springer-Verl. 1946.

146 Vgl. Brief von K. H. Bauer an Jaspers vom 20. Juni 1945: „Wir leben in einer Krise. Und die Universität? Ihre Professoren reden, debattieren endlos, aber sie handeln nicht. [...] Der Krieg ist verloren [...] Aber vorbei ist das Prinzip der Zerstörung und vorbei die Herrschaft des Bösen. In der Welt geht es unablässig auf und nieder. Tiefer können wir nicht sinken. Werden wir steigen, aufsteigen vom Bösen zum Guten? Wenn ja, dann nicht wie der untergetauchte und dann wieder losgelassene Korken, sondern nur aufsteigen durch Kampf mit den Wellen, die uns zu verschlingen drohen. Un-erhört groß ist die Stunde der Universität, ihre Chance größer denn je, denn es geht zuvörderst um die deutsche Seele [...] und um das Ringen um beide mit mächtigen Gewalten. Man wende nicht

Die idealistische Idee der Universität hat gewiss in entscheidendem Maße zur Vereinigung des zerstückelten Reichs unter Preußischer Ägide beigetragen, zur Konsolidierung der Kleinstaaten, die einst aus konfessionellen Gründen miteinander kämpften. Jaspers Überlegungen betreffen bereits eine Universitätsvision für ein demokratisches Deutschland. Es handelt sich dabei ebenso um eine Ansprache an jene viele deutschsprachigen Wissenschaftler, die der idealistischen Universitätsidee treu geblieben sind und die entweder die tatsächliche Emigration wählten – wie Einstein und Freud, die in offener Korrespondenz, in deutscher, englischer und französischer Sprache die Frage stellen: „Warum Krieg?“¹⁴⁷ – oder jene, die wie Jaspers die innere Emigration wählten, eine Haltung, der Jaspers im Brief an Martin Heidegger vom 6. Februar 1949 diesen Namen gab.¹⁴⁸ Dieser Brief erklärt

ein: wir haben ja nichts mehr, nichts z.B., was einen Staat ausmacht: keine Macht, kein Recht, keine Wirtschaft. Wir haben immer noch den deutschen Boden, zum zweiten die große Chance aus dem Kampf zwischen West und Ost und zum dritten die nötige Not, die Wuchrute des Schicksals. Die Kampfprobleme der Universität liegen zum Greifen bereit. Wir haben eine Revolution, ohne Barrikaden zwar, aber darum haben nicht minder gewaltig im Umbruch. Revolution ohne Polemik ist undenkbar. Die Universität darf sich nicht zu fein vorkommen, das verächtlich zu machen, was uns Schmach und Zerstörung gebracht hat. Das Nazitum ist tot. Man muß es aber auch für tot erklären. Polemik fordert polar ein Programm. Über die Staatsform brauchen wir nicht zu diskutieren. [...] Will man aber Demokratie, so müssen die Besten Demokraten sein und die Demokratie verkünden und vorleben. [...] Die Universität muß aber ihren Blick in der Zeit des neuen Umbruchs noch weiter hinaus richten. Wie die Familie ein Glied der Nation, so ist die Nation ein Glied der Menschheit. Die Universität heißt nicht umsonst Universität: die auf die ganze weite Welt ausgerichtete Schule des Erkennens, der Wahrheit und Weisheit. Für die Universität ist das Vaterland die Heimat, aber erst das Weltall das Betätigungsfeld. Aufs Universale gerichtete Köpfe sind ihr Schicksal. Wenn wir der Menschheit dienen, werden wir dem Vaterlande nutzen. Heidelberg ist heute berufen, zur ersten Universität aufzusteigen. [...] Denn nur Bewegung ist Leben. Und die Grundlagen? Zuvörderst zurück zur Religion! Ein Staat muß Gott ehren, die Religion, in der sich Gott seinem Volk offenbart hat, schützen und alle Formen der göttlichen Verehrung pflegen. Wirklich Weise in Gott müssen an der Universität wirken und dort ihre liebste Heimstätte finden. [...] Man kann besiegt sein und doch Achtung gebieten, aber nur, wenn neben den Weisen der Welt, die Philosophen, sprechen. Aus der Theologie leuchtet die Welt der Gnade, aus der Philosophie die Welt des Ideals, die Welt-Anschauung und die Lebens-Gestaltung. Wir lebten in der Zeit, in der Tugend als Schwäche, ja als Feigheit galt. Erst Weltanschauung erzieht im Bunde mit der Religion zu Moral, Tugend und Weisheit. Und dann das Recht! Wo sind stärkere Kraftquellen für die geistige Auseinandersetzung mit den Mächten der Besatzung als im Recht, dieser Summe der Normen im Zusammenleben der Menschen und Völker? [...] Der 4. Grundpfeiler ist die Naturwissenschaft. Wir können uns die moderne Kultur jenseits Religion, Recht, Tugend und Moral nicht denken ohne Menschen, deren innerstes Streben davon ausgeht, eingeweiht zu sein in die Natur, die uns umgibt, alles zu bezweifeln, was man früher darüber lehrte, immer neu zu prüfen, zu entdecken und die Glückseligkeit der Entdeckung zu genießen. Die Naturwissenschaft, die alles nach Maß und Zahl ausrichtet und das Universum nach seiner materiellen Seite ergründet, ist nicht mehr wegdenkbar.“ Vgl. K. Jaspers / K.H. Bauer: *Briefwechsel 1945–1968*, S. 20–23.

147 Vgl. A. Einstein / S. Freud: *Warum Krieg? / Pourquoi la guerre?*, Paris: Institut international de coopération intellectuelle, Société des Nations 1933.

148 Vgl. M. Heidegger / K. Jaspers: *Briefwechsel 1920-1963*, S. 169: „Die Voraussetzungen in uns beiden

die in vielerlei Hinsicht ambivalente Danksagung Jaspers vom 23. September 1933 für das Inaugurationsexemplar Heideggers als Rektor der „Parteiuniversität des Dritten Reichs,“ sein ambivalentes Lob für den Inhalt und die Vertrauensversicherung Jaspers in das Philosophieren Heideggers.¹⁴⁹ Jaspers widerlegt mit seiner Studie die Argumente der Besatzungsmächte, einen Keim aggressiver Tendenzen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden sind und bis zum Fall des Dritten Reichs systematisch gepflegt wurden, in der Idee der deutschen Universität ausmachen zu können.

VII. ZUM ABSCHLUSS

Mit Sicherheit überlebt auch dieses Mal die Humboldt'sche Idee der Universität die Krise und geht aus ihr als Sieger hervor. Die Amerikanisierung der Universität ist im Grunde gar kein so großes Übel, wie von einigen behauptet wird. Es lohnt sich vermutlich es Weidenfels gleichzutun und über die Übernahme der besten Teile der in Übersee ausgearbeiteten Modelle nachzudenken, die überaus differenziert und definitiv nicht identisch sind. Die besten Beispiele dafür sind die amerikanischen Vorbilder der Inter- und Transdisziplinarität. Es scheint auch lohnend,

sind andere geworden, als sie vor 1933 waren. Ein Minimum von Sätzen ist unumgänglich, um die Anknüpfung an den Kern dessen zu finden, durch das wir – schon damals mit manchen wunderlichen Begleiterscheinungen – uns ansprachen. 1945 erwartete ich eine Erklärung von Ihrer Seite, - ich wartete, - mir schien, daß eine Initiative meinerseits alles, was damals möglich war, zerstören würde. Im Herbst 45 schickte ich Ihnen das erste Heft der 'Wandlung'. Vielleicht, so dachte ich, könnten Sie meine ersten öffentlichen Äußerungen, die darin standen, zum Anlaß nehmen, mir etwas zu sagen, was vor 1945 zu sagen nicht möglich war. Im Dezember 45 schrieb ich auf Anfrage der Freiburger Kommission, die sich auf eine Anregung Ihrerseits berief, einen Brief über Sie. Ich ermächtigte sie, für die praktisch entscheidenden Parteien sogleich, für das übrige später, Ihnen den Brief zur Kenntnis zu bringen. Ob Sie ihn gelesen haben, habe ich nicht erfahren, aber ich darf es annehmen. Daraus wissen Sie, was mich zwang zu warten, ob Sie zu mir ein Wort fänden: Nicht allein Ihr schweigender Abbruch seit 1933, sondern vor allem Ihr Schreiben über Baumgarten, dessen Abschrift ich 1934 sah. Dieser Augenblick gehört zu den entscheidendsten Erfahrungen meines Lebens. Persönliche Betroffenheit war unlösbar von dem objektiven Gewicht des Geschehens. Nicht erwähnt hatte ich einen Brief, den ich im August 1933 in Ihrer eigenen Handschrift las. [...] Nun ist viel Zeit vergangen. Jetzt darf ich als Voraussetzung für das Weitere annehmen, daß Sie eine Erklärung in bezug auf diese Dinge, die uns beide persönlich betrafen ('der Jude Fraenkel', 'der Intellektuellenkreis um Max Weber' u. a.) mir gegenüber nicht für notwendig ansehen. Ich akzeptiere es.“

149 Vgl. ebenda, S. 155: „Ich danke Ihnen für Ihre Rektoratsrede. [...] Ihre Rede hat dadurch eine glaubwürdige Substanz. Ich spreche nicht von Stil und Dichtigkeit, die – soweit ich sehe – diese Rede zum bisher einzigen Dokument eines gegenwärtigen akademischen Willens macht, das bleiben wird. Mein Vertrauen zu Ihrem Philosophieren, das ich seit dem Frühjahr und unseren damaligen Gesprächen in neuer Stärke habe, wird nicht gestört durch Eigenschaften dieser Rede, die zeitgemäß sind, durch etwas darin, was mich ein wenig forciert anmutet und durch Sätze, die mir auch wohl einen hohlen Klang zu haben scheinen.“

sich mit Mittelstraß' Vorschlägen genauer vertraut zu machen und insbesondere mit dem von ihm propagierten Vorzug der Transdisziplinarität, in der man sowohl die Idee der Universität wiederfinden kann als auch die Rolle der Philosophie in der Architektur dieser unabdingbaren Institution zur Bildung des Menschen und der Idee der Menschheit erkennt. Auch der globale Blick auf das Wissen nach amerikanischer Art ist wert auf europäischem Boden weiter eingeführt zu werden, unabhängig davon, ob wir dies nun *Global History*, *Intellectual History* oder *History of Ideas* nennen. Die neue und erweiterte Ausgabe des *Dictionary of the History of Ideas* schlägt unter anderem einen weiteren Ausbau des Schlagworts zur Idee der Universität durch Paul Grendler vor, sowie auch anderer Einträge, die sich auf den Universitätsbereich beziehen, wie z.B. „The Development of Global Perspective in U.S. Education.“¹⁵⁰

Sowohl haben Vertreter der sog. *Kritischen Theorie* als auch die Entdeckung des „Anderen“ in der französischen Philosophie zu einem neuen Blick auf die Rolle der Frau im universitären Leben beigetragen, zur Wahrnehmung verschiedenartiger *Handicaps* im Bereich des Körpers und der Gesellschaft. Hier muss man auch die sehr positive Tendenz erwähnen, die amerikanische Kultur selbst als welt dominierende zu relativieren und darüber hinaus kleinere, bisher unbekannte Kulturen zu entdecken, deren Weltsicht gleichfalls interessant ist und auch häufig die gemeinsame Perspektive erweitert. Dies geschieht nicht nur in den *Intercultural* und *Post-colonial Studies*, sondern auch in der *Intercultural Philosophy*. Soweit es um die Idee der Universität geht, kehren wir bestimmt bald – und das durch die Amerikaner selbst – zu den durch Humboldt, Fichte, Schleiermacher, Jaspers, Derrida, Waldenfels und Mittelstraß idealisierten Modellen zurück, so wie es auch in anderen Bereichen der europäischen Kultur stattfand (z.B. der „Tischkultur“, wo das verbreitete amerikanische *fast-food* Modell immer weiter durch das *slow-food* Modell verdrängt wurde, das ebenfalls von den Vereinigten Staaten ausging). Bevor es allerdings in Europa dazu kommt, ist der alte Kontinent wohl gezwungen, noch länger die nicht allerbesten Modelle im Sinne der Amerikanisierung zu kopieren, von welchen sich die Amerikaner selbst schon lange verabschiedet haben oder gerade dabei sind.

Bochum – Wolfenbüttel – Kraków, Sommer 2010

übersetzt aus dem Polnischen von Anna Juraschek

150 Vgl. online: <http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupid?key=olbp31715> [15.10.10]

DEFINING POWER IN SOCIAL PSYCHOLOGY

Lucas B Mazur

Francis Hiatt School of Psychology, Clark University, Worcester, Massachusetts, USA

Lucasbmazur@gmail.com

Orbis Idearum (ISSN: 2353–3900), Vol. 3, Issue 1 (2015), pp. 101–114

Power is what Walter Bryce Gallie called an *essentially contested concept*.¹ In brief, we all believe that we know what it is and we could all readily offer up a definition of our own, however, no consensus exists regarding what it actually is at its core or how best to definitively define it. It is also easy to see that different fields, by their very nature, understand power differently; the working definitions of the construct differ across sociology, anthropology, law, military scholarship, political science, and economics. There are also stark differences within fields. Within psychology, social psychologists often understand power differently (for example as social identity), than do personality psychologists (for example as individual agency).² Within theology, Augustine placed the human intellect with its insights concerning the nature of goodness at the core of his understanding of power, something that was often ignored in subsequent theological discussions.³ Even where a degree of disciplinary consensus momentarily materializes, its historical contingency is not far away. For example, one can locate many of our contemporary discussions in the social sciences within larger trends; such as that starting from an understanding of power focused on the ability to realize one's own will in the face of resistance from others (e.g. Weber), through increased attention to its functional nature (e.g. Parsons), to broader notions such as *social capital* (e.g. Bourdieu), and subsequently *legitimation-based* definitions, which includes the silencing of particular issues as part of the processes by which certain issues can be deemed "beyond debate" (e.g. Lukács).

1 W. B. Gallie: Essentially contested concepts. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1956), pp. 167–198.

2 For example, one can compare Henri Tajfel's understanding of the power of the collective within *Social Identity Theory* with Robert W. White's understanding of the development of personal agency.

3 J. Guerrero van der Meijden / K. Wilczyński: Reason and will. Remarks on Augustine's idea of power. In: *The Idea of Power*, ed. by M. H. Kowalewicz, *Orbis Idearum. History of Ideas NetMag* 2–1 (2015), pp. 33–46. Retrieved from www.orbisidearum.net.

Not only is power differently understood across fields and time, but it is also arguably sensitive to subtle changes in such factors as *sensitizing concepts*, those concepts that provide a general sense of reference and guidance to our study of such constructs as power,⁴ even informing work conducted on such heavily subject-driven approaches as *Grounded Theory*.⁵ Similarly, the weight we give to particular *Weltbilder* influences how we define and engage with the object of study.⁶ Power looks radically different if we examine it through the lens of gender or age,⁷ and whether in our exploration of it we value or reject such notions as fantasy⁸ or trust.⁹ Our study of power also looks very different if we understand it to be something inherently bad or inherently good, or as something that can be studied in abstraction from such value judgments, as is generally assumed within scientific research. Larger shifts in our general *Weltanschauung* also influence our understanding of such basic concepts as power, as exemplified in the changes seen in the wake of the tidal waves caused in our thinking by the division of mind and body generally attributed to Descartes. This split has been linked to the foundations of the scientific revolution in general and to the scientification of psychology more specifically.¹⁰ It has also been linked to the removal of Aristotelian constructs with their own *telos* from much of Western thought¹¹ and to our general embrace of nominalism and thus to our present focus on efficient, rather than ultimate, power.¹²

Despite this conceptual cornucopia, the issue of power is generally approached in a manner that speaks to a search for definitional certitude and singularity. We want to know what power *really* is, at its core. This is not surprising. The construct is important and, in our ever-shifting conceptual landscape, there is a lot at stake. In the face of the kinds of shifts mentioned above, as well as those accompanying more mundane changes in situation, circumstance, goals, relations, etc. we remain definitionally flexible, embracing varying definitions, at various times, under var-

4 H. Blumer: What is wrong with social theory? In: *American Sociological Review*, 18 (1954), pp. 3–10.

5 G. A. Bowen: Grounded theory and sensitizing concepts. In: *International Journal of Qualitative Methods* 5 (2006), pp. 12–23.

6 For a discussion of *Weltbild* and *Weltanschauung* in psychology, see M. H. Kowalewicz: *Weltbilder, Weltanschauung und Mind. Freuds Via Regia versus Ars Interpretandi oder Voyage au bout de la nuit*. In: *Heimeneutik und Psychoanalyse. Perspektiven und Kontroversen*, ed. by H. Lang / P. Dybel / G. Pagel Würzburg: Koenigshausen & Neumann [2016: in press], pp. 33–71.

7 O. Oyewumi: *The Invention of Women*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press 1997.

8 C. Cornejo: From fantasy to imagination: A cultural history and a moral for cultural psychology. In: *The Psychology of Imagination: Social and Cultural Perspectives*, ed. by B. Wagoner / I. Bresco / S. H. Awad [in press].

9 C. Cornejo: On trust and distrust in the lifeworld. In: *Dialogical Approaches to Trust in Communication*, ed. by P. Linell & I. Markova, Charlotte, NC: Information Age Publishing 2014, pp. 237–253.

10 e.g. Cornejo [in press].

11 A. MacIntyre: *After Virtue*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 1981.

12 C. Taylor: *A Secular Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2007.

ious circumstances, and depending upon our current goals. We remain all the while, however, tempted to claim definitional certitude and singularity. In Wittgenstein's classic example, even if when pushed we are unable to say what something as simple as a game actually is, we have no trouble playing games and we do so with a certainty that "*this* is how the game is played, period." In other words, in playing the game we often adjust our understanding of its rules, and at times, we even change the rules, and yet when it comes to defining such constructs, we speak with a confidence that distracts from these definitional shifts. Such definitional shifts color all concepts, not just those that are essentially contested.¹³ Even something as apparently straightforward as a *river* is not always defined as a river across cultures, geographic space and seasons¹⁴ – and yet, like with the notion of *game*, this state of affairs generally does not challenge our convictions regarding our definitional understanding of the construct, *river*. In other words, these observations do not undercut the power of definitions, quite the contrary; they speak to how fundamentally important they are. In summarizing the thinking of Karl Popper, McGee¹⁵ wrote that "the amount of worthwhile knowledge that comes out of any field of enquiry [...] tends to be in inverse proportion to the amount of discussion about the meaning of words that goes into it." Such sentiment (like the more explicitly social approach of Kuhn) reject claims to final definitions (as was the project of the Logical Positivists), opting rather for powerful, but temporary, answers to current questions. As Jacob Bronowski eloquently put it, in our failure to settle on final answers to even the most simple of questions, "what we fail to find is not truth but certainty; the nature of truth is exactly the knowledge that we do find."¹⁶

How has social psychology generally capitalized on the power of definitions, while avoiding the definitional quagmire? At present, there appear to be at least two ready-made options for social psychologists to adopt: (1) to approach the notion of power as if it were an object, by operationalizing it and treating it as an independent variable *OF* study; or (2) to understand power as an analytical lens *FOR* the study of social phenomena. While social psychology would seem to be constitutionally able to follow either path, it has generally tended to follow the first option. We will now briefly explore some of the reasons for the primacy of this option.

13 G. C. Bowker / S. L. Star: *Sorting Things Out. Classification and Its Consequences*, Cambridge, MA: MIT Press 1999.

14 M. P. Taylor / R. Stokes: When is a river not a river? Consideration of the legal definition of a river for geomorphologists practicing in New South Wales, Australia. In: *Australian Geographer* 36 (2005), pp. 183–200.

15 B. McGee: *Karl Popper*, New York, NY: Viking Press 1973, pp. 50f.

16 J. Bronowski: *The Identity of Man*, Garden City, NY: American Museum Science Books 1964, p. 37.

POWER AS THE OBJECT OF STUDY

In historically breaking from philosophy and attempting to develop a more “scientific” approach, starting in the 19th century psychology increasingly embraced a mechanistic view of psychological phenomena, one that searches for efficient causal connections between quantifiable and measurable variables.¹⁷ Writing in the 1930’s, the social psychologist and native of Krakow, Poland, Gustav Ichheiser commented on this state of affairs as follows: “... social scientists should, in my opinion, not aspire to be as ‘scientific’ and ‘exact’ as physicists or mathematicians, but should cheerfully accept the fact that what they are doing belongs to the twilight zone between science and literature.”¹⁸ Part of the reason Ichheiser’s name may not be known to you is in part that his skepticism towards this empirically based approach, as exemplified by this quotation, put him outside what was increasingly becoming the mainstream of social psychology.¹⁹

The early study of power generally took a *quantitative-capacity* approach, meaning that the more power one was understood to have necessarily implied another having less. Power was generally seen as a zero-sum enterprise, and as the power *over* someone (rather than as the power *to do something*). This approach fit nicely into the increasingly mechanistic philosophy taken by psychology, and would blend into the work of early theorists of power writing in the middle of the 20th century, such as French and Raven, and Thibaut and Kelley.²⁰ These theorists would largely focus on *fate* and *behavioral control*.²¹ In this spirit, researchers would produce various typologies of power that could help explain what version of power might be best plugged into other social psychological formula depending upon the particular object of study (e.g. be it coercion, expertise, or legitimacy).

More recently, within research on the social cognition of power, this approach has developed into the notion of *outcome control*.²² Speaking to the prevalence of

17 T. H. Leahey: *A History of Psychology: Main Currents in Psychological Thought*, Upper Saddle River, N. J.: Prentice Hall 2004; J. Michell: *Measurement in Psychology. Critical History of a Methodological Concept*, Cambridge: Cambridge University Press 2005.

18 Cited in F. Rudmin / R. M. Trimpop / I. Kryl / P. Boski: Gustav Ichheiser in the history of social psychology: An early phenomenology of social attribution. In: *British Journal of Social Psychology* 26 (1987), pp. 165–180, here: p. 171.

19 M. Jahoda: The emergence of social psychology in Vienna: An exercise in long-term memory. In: *British Journal of Social Psychology* 22 (1983), pp. 343–349.

20 J. R. P. French / B. Raven: The bases of social power. In: *Studies in social power*, ed. by D. Cartwright, Ann Arbor: University of Michigan Press 1959, pp. 150–167; J. W. Thibaut / H. H. Kelley: *The social psychology of groups*, Oxford: Wiley 1959.

21 J. R. Overbeck: Concepts and historical perspectives on power. In: *The Social Psychology of Power*, ed. by A. Guinote and T. K. Vescio, NY, New York, NY: Guilford Publications 2010, pp. 19–45.

22 E.g., E. Dépret / S. T. Fiske: Social cognition and power: Some cognitive consequences of social structure as a source of control deprivation. In: *Control motivation and social cognition*, ed. by F. G. G. Weary / K. Marsh, New York, NY: Springer-Verlag 1993, pp. 176–202.

this approach within the field, Overbeck writes “[t]he outcome control definition is useful for psychologists because of its tractability and relatively bounded scope. It is easily manipulated in a laboratory setting and is well suited to meeting the need for experimental control.”²³ This speaks directly to how the larger trends toward mechanization have created methodological pressures favoring certain operationalizations of the construct. The value of these operationalizations are generally determined by how well they fit into the cognitive or behavioral formula into which they are plugged. The fact that its *form* has become its *function* within mechanistic formulas is perhaps most clearly seen in priming methods in which the exact content of power is irrelevant, such as commonly used priming techniques in which research participants are asked to imagine a situation in which they had (or did not have) power. Such approaches have proven to be valuable to the field in that they have helped to shed light on many of the powerful and surprising effects that power can have in our social world. To state this differently, by treating power as an independent variable that can be turned “on” or “off” we are gaining a richer picture of what power can do to many of the “dependent variables” in our social lives.

When reflecting on power in social psychology, it is important to keep in mind the contested nature of power. It is easy to expand our understanding of the construct so as to include research on a large number of phenomena, such as stereotypes, prejudice, negotiations, leadership, decision-making, persuasion, social capital, or collective identity. There are also a variety of approaches to thinking about power in addition to the quantitative-capacity views, such as consent-based perspectives, functionalist approaches, identity based approaches, and personal power (however, these all also generally tend to share the same basic theoretical and methodological assumptions discussed above, as they have all arisen out of the shared history of the field). Similarly, it is important to keep in mind that there are significant variations in theoretical and methodological approaches to power in social psychology. Social psychologists can and do work on different levels of analysis, with some focusing primarily on the power of individuals abstracted from their social context (e.g. as in the notion of *agentive capacity*) while others look more at the relational nature of power (as in power *over* another) or that bound to collectives (as in the *Social Identity Approach*). While the study of information processing may tend to focus on individuals, work within the framework of *System Justification Theory*, *Social Dominance Orientation*, or the *Social Identity Approach* is generally more relational in nature. Certain broader theoretical approaches will obviously tend to produce research with a certain balance of individual versus relational understandings of power (e.g. a functionalist perspective may tend to favor its relational nature, while personality psychology may favor a more individual focus). The combination of these various theoretical emphases with the broader

23 Overbeck: Concepts and historical perspectives on power, p. 22.

mechanistic approach of psychology more broadly has lead to an explosion of research within a variety of niche areas, such as social attention and perception, stereotyping and self-stereotyping, affect and emotion, the use of heuristics, and risk taking. There are new and interesting studies emerging all the time.

We have learned a great deal by the increased precision afforded by the focus on power as an independent variable that can be used within quantitative experiments. It has however, come with costs. This approach has required us to see the social world as a series of fixed, measurable variables, and thus we have largely overlooked various other elements, such as its relational nature and the processes by which it emerges (and dissipates). This general tendency towards the artificial but strategic narrowing of the research scope is nicely illustrated by Stanley Milgram's classic experiments on obedience. While they were widely reported as speaking to straightforward proof of the human tendency to follow authority, and they largely continue to be taught as such, scholars have been drawing our attention to the more complex picture that the experiments paint.²⁴ There were numerous versions of the study run, and considerably more variation in the findings than were widely reported. However, in his publications this complexity was generally passed over by Milgram, whose scientific fame is owed largely to his ability to speak the language of his times; the language of quantified psychological phenomena defined by their operationalization within controlled experiments of mechanistic cause and effect.

It has also been pointed out that social psychological research stands to gain a lot from a more cross-cultural perspective. For instance, its focus on the individual locus power is arguably in part a product of the "Western" environment in which it has been studied, something that might look very different were it to be studied in the "East" where power is often understood in relational and consensual terms.²⁵ Even the more relational approaches within the field, such as the *Social Identity Approach*, have been challenged in this respect, particularly the approach's "Western" focus on relative group status versus the "Eastern" awareness of social networks.²⁶ Similarly, the overall division between the *approach* tendencies of the powerful and the *avoidance* tendencies of the powerless may look very different in cultural contexts where self-control is seen as a sign of power and status. Within our own culturally-bound thinking on power, the notion that power is understood

24 For example, N. J. C. Russell: Milgram's obedience to authority experiments: Origins and early evolution. In: *British Journal of Social Psychology* 50 (2011), pp. 140–162.

25 For example, see C. Zhong / J. C. Magee / W. Maddux / A. D. Galinsky: Power, culture, and action: Considerations in the expression and enactment of power in East Asian and Western societies. In: *National Culture and Groups (Research on Managing Groups and Teams* 9, ed. by Y. Chen, Brandford: Emerald Group Publishing Limited 2006, pp. 53–73.

26 M. Yuki: Intergroup comparison versus intragroup relationships: A cross-cultural examination of social identity theory in North American and East Asian cultural contexts. In: *Social Psychology Quarterly* 66 (2003), pp. 166–183.

as individual agency rather than sociability may speak to a heavily gendered understanding of the construct, where stereotypically male traits (individual strength and assertiveness) are understood to be central to the concept, while stereotypically female traits (collective bonding and passivity) are understood as being its opposite.

Building on the general tendency to see power as an independent variable defined in quantitative-capacity terms and construed as an objectively measurable object, experimental findings have been pointing to largely consistent differences between those who are classified as the “powerful” and as the “powerless.”²⁷ These two categories of power tend to relate differently to the behavioral and cognitive dimensions of *approach* (*self-agency* or *competence*) and *avoidance* (*other-profitability* or *warmth*), with the powerful being more agentic and exhibiting patterns of approach and the powerless being more sociable and avoidant. Recently however, a number of findings have suggested that this pattern is not as straightforward as it would seem. For example, the powerful have been called lazy processors of information, but also efficient information processors, both inattentive to the environment and hyper-attentive to the environment, and rigid adherents to heuristics and stereotypes, but also flexible in the face of new information. This abundance of crisscrossing findings has led to increased attention being placed on situational and motivational variation in the expression of power. For example, it has been suggested that power affords greater flexibility in information processing, by allowing the power holder to either deliberately process information or to use quick information processing heuristics, depending upon their goals and the given situation. In general, power can be thought of as allowing for greater cognitive and behavioral situational variability, as in the *Situated Theory of Power*.²⁸

These developments in the social cognition of power would appear to speak to the value of additive approaches to defining power, in that various findings can be compiled to create a more complete picture of the phenomenon:

It may be less useful to seek a unified definition of power than to focus on systematic mapping of how effects of power covary with the kind of power studied; that is, perhaps we are always consigned to study just one limited aspect of power at a time, but we can do so deliberately and explicitly, using multiple perspectives and approaches in programmatic research.²⁹

27 D. Keltner / D. H. Gruenfeld / C. Anderson: Power, approach, and inhibition. In: *Psychological Review* 110 (2003), pp. 265–284.

28 A. Guinote: The situated focus theory of power. In: *The social psychology of power*, ed. by A. Guinote / T. K. Vescio, New York, NY: Guilford Press 2010, pp. 141–173. For a discussion of these various findings within social psychological research on social cognition see A. Guinote: Social cognition of power. In: *APA Handbook of Personality and Social Psychology*, Vol. 1: *Attitudes and Social Cognition*, ed. by M. Mikulincer / P. R. Shaver, Washington, D. C.: American Psychological Association 2015, pp. 547–569.

29 Overbeck: Concepts and historical perspectives on power, p. 32

In some ways this approach resembles compiling a puzzle, with the picture we see of power being understood as becoming clearer the more pieces we add. The fact that the pieces are of different shapes and sizes, and that they contain different colors and patterns, is not a problem but a plus. This approach also speaks to a potentially powerful generative machine, one that can fuel publications, train new researchers, and graft itself nicely onto quantitative “outcome-based” or “performance-based” funding. What is more, this approach can also encourage what is simply interesting and thought provoking research.

What we can also expect from this approach, is that it will guarantee surprises, not only in the form of novel research findings that can be put together like differing but complementary puzzle pieces, but surprises that challenge the fundamental assumptions with which we are working. As a result of being vested in particular operationalizations of power, from time to time social psychologists will be surprised to learn not only that there are other ways to understand power, but that these different understandings call for qualitative changes to how we think about the phenomenon. We can see an illustrative example of this in recent discussions concerning social justice in the light of both the prejudice reduction and collective action traditions. There is growing evidence that the successful reduction of intergroup psychological tensions and the increase of positive intergroup affect can actually help to stabilize systemic inequalities and injustice, something that has been called the *sedative effects* or the *ironic effects* of prejudice reduction.³⁰ The reduction of prejudiced attitudes is no longer understood to be the panacea to our societal ills. Similarly, both advantaged and disadvantaged communities may be motivated to perceive the social system as just, even deeply unjust systems (e.g. according to *System Justification Theory* and such early writings as that by Ichheiser³¹). Such findings can arguably not simply be added to our current body of knowledge, but challenge us to rethink the fundamental assumptions that guide our research and thinking on power.³² In the case of the *sedative effects* of prejudice reduction, they can challenge us to shift many of our basic research foci within thinking on power and social justice: from focusing on the powerful to focusing on the powerless; from trying to reduce prejudice to trying to encourage social action; from examining intergroup collaboration to examining the roots of resistance; from concentrating the cognitive processes of the individual to that of the collective; from focusing on the current moment of study to exploring the historical

30 J. Dixon / M. Levine / S. Reicher / K. Durrheim: Beyond prejudice: Are negative evaluations the problem and is getting us to like one another more the solution? In: *Behavioral and Brain Sciences* 35 (2012), pp. 1–56.

31 G. Ichheiser: O pewnych sprzecznościach w dziedzinie selekcji społecznych. In: *Przewodnik Pracy Społecznej* 5 (1936), pp. 129–134.

32 J. Dixon [et al.]: Beyond prejudice. For a less confrontational view, see L. B. Mazur: Prejudice reduction and collective action: A conflict or confluence of interests? In: *Journal of Social and Political Psychology* 3–2 (2015), pp. 291–308.

contingency of privilege; from studying psychological outcomes to studying tangible outcomes (e.g. economics), etc.

These developments often come as a surprise to the field, in that they are met with suspicion and resistance; we are surprised to learn that power is not entirely captured by our contemporary (implicitly “logical positivist”³³) thinking. As Ichheiser pointed out, we are all heavily influenced by the environments in which we find ourselves, but it is perhaps ironic that we as social psychologists are often the last to notice this in our own thinking.³⁴ This has been pointed to as a partial explanation of why social psychologists so often put forward research findings regarding what they take to be the “surprising” situational influences on cognition or behavior.³⁵ In promulgating an early version of the *fundamental attribution error*, by which we attribute the action of others to their inherent qualities and not to the situation, Ichheiser was careful to point out that this is most likely an artifact of our cultural focus on individuality,³⁶ thus anticipating the cross-cultural challenges the *fundamental attribution error* would eventually face.³⁷

It is not so much that we don’t yet have enough of the pieces to see the bigger picture. More pieces arguably won’t help. It is precisely our ability to rip out singular pieces of the puzzle, ignoring all the rest, that provides this approach with its utility. As Jacob Bronowski wrote,

This is the paradox of imagination in science, that it has for its aim the impoverishment of imagination. By that outrageous phrase, I mean that the highest flight of scientific imagination is to weed out the proliferation of new ideas. In science, the grand view is a miserly view, and a rich model of the universe is one which is as poor as possible in hypotheses.³⁸

The notion that the shortcomings of our “scientific” study of power can be addressed by triangulating in on the concept additively misses this crucial point; that mechanistic operationalization is powerful not such much in that it gets us to what power *really is*, but in its ability to in effect ignore the infinite possibilities of what else it could be. This approach can help shed light on the workings of the other

33 On the explicit links between Logical Positivism and psychology, see L. D. Smith: *Behaviorism and Logical Positivism: A Reassessment of the Alliance*, Stanford, CA: Stanford University Press 1986.

34 See G. Ichheiser: Misinterpretations of personality in everyday life and the psychologist’s frame of reference. In: *Character and Personality* 12 (1943), pp. 145–160.

35 L. Ross: The intuitive psychologist and his shortcomings: Distortions in attribution processes. In: *Cognitive Theories in Social Psychology*, ed. by L. Berkowitz, New York, NY: Academic Press 1977, pp. 173–220.

36 P. Boski / F. W. Rudman: Ichheiser’s theories of personality and person perception: A classic that still inspires. In: *Journal for the Theory of Social Behavior* 19 (1989), pp. 263–296.

37 Such as that in J. G. Miller: Culture and the development of everyday social explanation. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 46 (1984), pp. 961–978.

38 Bronowski: *The Identity of Man*, p. 46.

puzzle pieces (or their various combinations), but it does not necessarily bring us closer to seeing some sort of absolute larger picture, that is, understanding what power is *at its core*.

What is more, the drive towards new research to fill in the gaps in our knowledge creates a motivation towards “fact collecting” that can obscure the ideological, and variable nature of the foundations on which such approaches rest. Returning once again to Ichheiser, a psychology that does not take into account the unconscious ideological and cultural influences on its own research “is in great danger of becoming a victim of a pseudo empiricism, which [...] may be very well bolstered by pseudo verifications. And no refined statistical methods will be of any help if the original data are already distorted and falsified by those misinterpretations.”³⁹ Additive approaches can also lead to “classificatory *ad hoc*-ery,” with the resulting models creating haphazard classificatory boxes into which we place fragmented pieces of our actual experience of power, a tendency that can make its initial goal of analytical generalization more difficult.⁴⁰

It is often difficult to see how ideology shapes our construal of fact, something that is particularly difficult in the case of quantification and measurement with their assumptions of objectivity.⁴¹ The very notion of objectivity arose historically, and radically changed how we see the world, including how we approach scientific theorizing and what we understand to count as evidence.⁴² It aims at separating the researcher from the object of study, with intercourse between the two occurring only via ostensibly neutral techniques and tools (their human creation being generally ignored). This historical shift in thinking has led to tremendous advances in knowledge, and yet it is not at all neutral in speaking only to objective “facts.” Rather, in highlighting certain approaches (not just findings) it can also in effect silence other approaches (and potential results). A classic example of such scientific housecleaning is the removal of *introspection* from psychological research at the turn of the 19th century, something that had been at the core of psychology since its beginnings.⁴³ However, given the fundamental importance of phenomenolog-

39 G. Ichheiser: Misinterpretations of personality in everyday life and the psychologist's frame of reference. In: *Character and Personality* 12 (1943), pp. 145–160, see: p. 145.

40 R. Jenkins: The ways and means of power. Efficacy and resources. In: (Eds.). *The SAGE Handbook of Power*, ed. by S. Clegg / M. Haugaard, London: SAGE Publications, Ltd. 2009, pp. 140–157, see: p. 152.

41 J. Michell: Quantitative science and the definition of measurement in psychology. In: *British Journal of Psychology* 88 (1997), pp. 355–383.

42 L. Daston / P. Galison: *Objectivity*. Brooklyn, NY: Zone Books 2007. For the case of psychology in particular, see K. Danziger: *Constructing the subject: Historical origins of psychological research*, New York, NY: Cambridge University Press 1990, and A. V. Yurevich: Cognitive frames in psychology: demarcations and ruptures. In: *Integrative Psychological and Behavioral Science* 43 (2009), pp. 89–103.

43 E. Schwitzgebel: Introspection, In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), ed. by E. N. Zalta. Retrieved from: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/introspection/> [15.11.15].

ical experience to the very notion of psychology,⁴⁴ such concepts cannot be entirely exorcised from the field, as can be seen, for example, with introspection's subtle return to psychological research in work on such fundamentally important notions as *well-being*⁴⁵ and both *pain*⁴⁶ and *pleasure*.⁴⁷

POWER AS A LENS FOR THE STUDY OF OUR SOCIAL WORLD

As discussed above, the mechanistic approach to the study of our social world can save us from sinking over our heads in the "definitional quagmire" by providing useful, operational definitions. Rather than taking this increasingly myopic approach, however, others have gone in the opposite direction; opting to conceptualize key constructs not as objects *of* analysis, but rather as intellectual tools that can be used *for* analysis. In effect, rather than operationalizing the construct in a manner suitable for insertion into various causal chains, they conceptualize it as the lens through which they are examining the world. This approach asks how the social world might look when examined through the lens of power, and how such a lens might allow for insights into our social lives that are not afforded us by other perspectives. This is the fundamental difference between *cross-cultural psychology*, which generally treats culture as an independent variable, and some approaches to *cultural psychology* such as that advocated by Valsiner⁴⁸ that see culture as a term for the overarching semiotic processes that color all meaningful human engagement with the world. *Cross-cultural psychology* generally sees cultures as things we can (or cannot) step between, while this version of *cultural psychology* sees culture as the socially bound processes of meaning making that we never leave. This approach can also alleviate definitional overload by elevating the level of analysis. As the scope of research on power has increasingly widened, some (such as Foucault) have come to see power as being "everywhere." In this spirit, it has been suggested

44 J. Valsiner: Transformations and flexible forms: where qualitative psychology begins. In: *Qualitative Research in Psychology* 4–4 (2005), pp. 39–57.

45 D. Kahneman / E. Diener / N. Schwartz: *Well-being: Foundations of hedonic psychology*, New York, NY: Russell Sage Foundation 2003.

46 D. D. Price / M. Aydede: The experimental use of introspection in the scientific study of pain and its integration with third-person methodologies: The experiential-phenomenological approach. In: *Pain: New essays on its nature and the methodology of its study*, ed. by M. Aydede, Cambridge, MA: MIT University Press 2005, pp. 243–273; A. C. Williams / H. Talfryn / O. Davies / Y. Chadury: Simple pain rating scales hide complex idiosyncratic meanings. In: *Pain* 85 (2000), pp. 457–463.

47 D. M. Haybron: Philosophy and the science of subjective well-being. In: *The Science of Subjective Well-Being*, ed. by M. Eid / R. J. Larsen, New York, NY: Guilford Press 2008, pp. 17–43.

48 J. Valsiner: Introduction: Culture in psychology: A renewed encounter of inquisitive minds. In: *The Oxford Handbook of Culture and Psychology*, ed. by J. Valsinger, Oxford: Oxford University Press 2012, pp. 3–24.

that power itself might very well be better understood as a broader lens *for* study, rather than as the object *of* study,⁴⁹ similar to the notions of the economy or culture.

In laying out an alternate path to the one suggested by the mechanistic study of psychological phenomena, Valsiner⁵⁰ points out three general oversights that tend to color that approach: (1) the elimination of the dynamic flow of experience by creating static and measurable constructs, (2) the removal of nested hierarchies, and their replacement by horizontal causal chains, and (3) the removal the immediate context, often by research methods that are assumed to be “context free.” Similarly, as mechanistic operationalization is generally built on frozen slices of time, we tend to overlook the dialogical nature of psychological phenomena as well as their continual *emergence*.⁵¹ Something similar has been pointed out regarding power within the intergroup context, with scholars drawing attention to how collective identities develop over time and across social interactions, with power struggles being better studied as social processes rather than static, predetermined mechanisms.⁵²

Similarly, while statistical techniques can be very powerful tools that can shed light on areas of human psychology that we would not see “with the naked eye,” they are also generally based on numerous fundamental assumptions, such as normal distribution, consistency, independence of samples, and random sampling.⁵³ Power is generally not, however, conceptualized or studied in a manner that would reflect a normal distribution, consistency, independence of samples or random examination. Similarly, just as the psychometric qualities psychological states (e.g. their measurability on Likert scales) is more assumed rather than supported,⁵⁴ basic questions regarding our ability to quantitatively measure power abound. Despite the fact that such observations arguably challenge the core of psychological research, including that on power, a considerable body of influential research continues to be produced in this experimental tradition. At the same time, the abundance of research produced is what also leads to the sense that we are simply “gathering facts”⁵⁵ or acting as “butterfly collectors,”⁵⁶ in other words, putting our findings on the shelf without really knowing what we are to do with them.

49 For example, see R. Jenkins: The ways and means of power.

50 J. Valsiner: Integrating psychology within the globalizing world: A *requiem* to the post-modernist experiment with *Wissenschaft*. In: *Integrated Psychological and Behavioral Sciences* 43 (2009), pp. 1–21.

51 C. Cunha / J. Salgado: Being human: Experience and communicating. *Integrative Psychological and Behavioral Science* 41 (2007), pp. 164–170.

52 For example, J. Drury / S. Reicher: Collective action and psychological change: The emergence of new social identities. In: *British Journal of Social Psychology* 39 (2000), pp. 579–604.

53 M. Maruyama: Heterogram analysis: Where the assumption of normal distribution is illogical. In: *Human Systems Management* 18 (1999), pp. 53–60.

54 Michell: *Measurement in Psychology*.

55 J. Valsiner: Integrating psychology within the globalizing world, p. 5

56 Leach cited in Jenkins: The ways and means of power, p. 152

In the face of both the productivity of mechanistic research and the kinds of objections thereto mentioned above, it would seem that social psychology would be in a unique position to capitalize on both. By definition, social psychology should be able to illustrate the situated, dynamic and variable nature of power. In this spirit, early researchers, such as Tajfel, studied relative understandings of power, not absolute ones. However, as discussed above, this is generally not the approach the field has taken. Work on dynamic intergroup identities and relations has largely embraced static dichotomous identities,⁵⁷ just as work on power has primarily embraced the ostensibly objective study of power within wider mechanistic formula.

To be fair, empirical research and theorizing on power within social psychology is certainly much broader and more diverse than what has been quickly presented here, all the more so the broader one thinks of the concept (including such key words as social influence, stereotypes, or discrimination). Similarly, important questions are being asked about how we understand power within our own research. For example, within research on the psychological differences between those possessing valued resources and those not in possession of them, it has been suggested that the field should also ask why, when and by whom those resources are valued in the first place, and how both consensus and conflict constitute power.⁵⁸ At the same time, one can see how in searching for answers to such questions it is easy to be pulled down the proverbial rabbit's hole, scrambling to address one question after the other, as if facing the eternal "but why?" of a child, which both beautifully and horrifically greets each subsequent answer. The two options to this challenge discussed above, either narrowing our focus or expanding our focus, would seem to provide a temporary solution; a babysitter who does not make the source of the "why?" questions disappear, but at least provides us with some much needed respite.

CONCLUSION

Like the study of power, the study of economics can take many forms. One such approach might very well focus on the buying power of the U.S. dollar, discovering for instance, that a certain combination of coins allows for the purchase of a bus ticket from a ticket vending machine in a particular city. Such an approach to the study of the economy would lead to surprise were a Canadian coin to creep into our pocket, unbeknownst to us, a coin that to our surprise does not work in the machine. This can pose practical questions (as in, Why does it physically not work in the machine?), but it can also give rise to more fundamental questions regarding the nature of the economy in general (Why is its value different? Why isn't it ac-

⁵⁷ L. B. Mazur: Prejudice reduction and collective action.

⁵⁸ e.g. B. Simon / P. Oakes: Beyond dependence: An identity approach to social power and domination. In: *Human Relations* 59 (2006), pp. 105–139.

cepted in this particular place? Etc.). Any time we are wedded to particular definitions or operationalizations, we can expect such surprises. Studying the buying power of the dollar in a myriad of ways is tremendously important, interesting, useful and valuable (while a bus ticket may seem trivial, the price of oil or education certainly do not). At the same time, an increasing number of such studies does not necessarily provide a fuller picture of what the economy is in itself, if for no other reason than that the phenomenon is continuously changing, not only aside from our study of it, but often precisely as a result of studying it. Such is also the case with the notion of power.

Given the primacy of quantitative research methods within social psychology, and especially as interesting findings continue to arise from such research, we can expect power to be primarily treated as an objectively measurable variable, usually an independent variable, within wider causal chains. This shift from asking what power *is*, to what power *does*, can temporarily alleviate our *Cartesian anxiety*,⁵⁹ our search for ontological certainty in the scientific method, even if in the process it speeds up the frequency with which we require a fix. This challenge cannot be remedied by additive approaches alone, as the utility of this method is bound precisely to the poverty, as Bronowski called it, of the operationalizations it implies. Power is testable in this manner only by being shrunk into such ostensibly objective forms, like the economy being tested when thought of in the form of a particular coin inserted into a particular machine in a particular location. This approach is incredibly powerful. However, in as far as we expect such an accumulation of facts to lead to *the* objective definitional core of the construct, we can also expect that from time to time the rug will be pulled out from under us.

59 R. Bernstein: *Beyond objectivism and relativism. Science, hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press 1983.

ENVISIONING POWER.
ALCUNE CONSIDERAZIONI SULLA RICEZIONE
DELL'ULTIMO LAVORO DI ERIC WOLF

Salvo Andò

Jagiellonian University in Krakow

andosalvo@gmail.com

Orbis Idearum (ISSN: 2353–3900), Vol. 3, Issue 1 (2015), pp. 115–123

L'ultimo lavoro che ci ha lasciato Eric Wolf, *Envisioning Power*¹, pubblicato proprio nell'anno della sua morte, è un'analisi antropologica della «connessione tra le idee e il potere»². Subito dopo la pubblicazione, l'opera è stata recensita da diversi specialisti della materia. Questo articolo, dopo una breve presentazione delle idee di Wolf, si concentra sulla ricezione delle stesse, al fine di stabilire fino a che punto hanno attirato consensi o stimolato polemiche.

Wolf sostiene che il potere è cruciale nel determinare la produzione culturale. Più precisamente, Wolf afferma che l'antropologia fa tradizionalmente riferimento a un concetto di cultura che non prende in considerazione il ruolo del potere. Inoltre, sottolinea che il concetto di "ideologia", cui fanno riferimento le scienze sociali, pur incorporando la nozione di potere, non tiene in considerazione il modo in cui le idee rispondono ai sollecitamenti culturali.

Il suo obiettivo è, dunque, dimostrare come il potere e le idee sono correlate attraverso la cultura. La prospettiva antropologica, che l'autore adotta per esplorare queste «due mega- astrazioni»³, consiste nella trasposizione delle stesse nell'ambito concreto dell'azione umana. In particolare egli analizza tre società: i Kwakiutl, gli Aztechi e la Germania nazionalsocialista. Affrontando ogni singolo caso, l'autore cerca di evidenziare come delle società completamente diverse reagiscono alle tensioni generate da profonde crisi, introducendo risposte ideologiche strutturate nella cultura storicamente radicata.

Questo lavoro può, pertanto, essere visto come un attacco alla miopia delle scienze umane che, secondo Wolf, per insufficienza o refrattarietà, non hanno esaminato il modo in cui «le relazioni sociali e le configurazioni culturali si intrecciano con le considerazioni di potere»⁴. Gli antropologi hanno avuto «la tendenza a non considerare il ruolo del potere nel modo in cui la cultura è costruita, è mantenuta, è modificata, è smontata, o è distrutta»⁵. Wolf ritiene di poter rimediare a questa

1 E. R. Wolf, *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis*, University of California Press, Berkeley (CA) 1999.

2 Ivi, p. 1.

3 Ivi, p. 2.

4 Ivi, p. ix.

omissione. Nel 1990, l'autore aveva già espresso questa sua considerazione all'*American Anthropological Association*, ritenendo che «se gli antropologi hanno favorito una visione di cultura senza potere, gli altri analisti sociali hanno avanzato un concetto di "ideologia" senza cultura»⁶. Siffatta constatazione è ripresa da Roy D'Andrade, il quale evidenzia come i concetti di "cultura" e "potere" attecchiscono nell'antropologia come delle mode, rimanendo pur sempre indipendenti⁷.

L'autore cerca di andare al di là dei limiti imposti dalle principali scuole di pensiero. *In primis*, critica il concetto di "cultura" statica e omogeneizzante, che tende a nascondere le dinamiche di potere all'interno di una data società. Secondariamente, l'autore consente che l'antropologia possa essere permeata dall'analisi storiografica. Quest'ultimo approccio – già pienamente acquisito dalla prospettiva marxista alla quale Wolf può essere ricondotto – è alieno all'antropologia sociale britannica, la quale privilegia una ricerca etnografica basata sul metodo osservativo partecipante. Tuttavia, come evidenzia Alice Forbess, nel sollevare la questione del potere, Wolf tende sia verso l'antropologia americana sia verso quella britannica. In effetti, mediante la decostruzione dei concetti olistici di cultura, l'autore li priva della loro presunta omogeneità, limitatezza e totalità⁸.

Potere e cultura non sono rappresentati come due entità distinte e definite a priori, ma esse si definiscono attraverso la loro continua interconnessione: una stretta relazione in divenire. Wolf propone un quadro analitico di come idee e potere si relazionano nel farsi e nel disfarsi delle culture. Le relazioni di potere strutturali implicano le idee. La cultura si riproduce non attraverso la forza persuasiva dell'abitudine, della tradizione, ma con la forza reale di «agenti sociali che infondono e difendono le istituzioni», che organizzano e impostano i confini culturali. Tale struttura permette di delineare dei confini fissi e concepire coloro i quali fanno parte dell'organizzazione – *ingroup* – e contro chi la stessa deve combattere – *outgroup*.

Il volume è organizzato in sei capitoli, seguiti da una vasta bibliografia. È noto che alcuni dei concetti più convenzionali delle odierne scienze umane sono fondamentalmente problematici⁹. Con questi problemi si confronta apertamente Wolf. Nei primi due capitoli, l'autore presenta a grandi linee gli argomenti e lo scopo del proprio studio. In queste sezioni propone un breve inventario delle teorie inerenti al campo d'indagine. Suggerisce da subito la definizione di «potere rela-

5 Ivi, p. 19.

6 Ivi, p. ix.

7 R. D'Andrade, *Culture is not everything*, in E. L. Cerroni-Long (a cura di), *Anthropological Theory in North America*, Bergin & Garvey, Westport (CT) 1999. Cfr. S. R. Barrett, S. Stokholm, J. Burke, *The idea of power and the power of ideas: A review essay*, «American Anthropologist», 103, 2, 2001, p. 468.

8 A. Forbes, *Book Review: Eric R. Wolf, Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*, «Millennium – Journal of International Studies», 28, 1, 1999, p. 227.

9 H. E. L. Prins, *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*, «American Anthropologist», 103, 1, 2001, p. 263.

zionale»¹⁰. Attraverso rituali politici di potere, si istituiscono relazioni asimmetriche e non egualitarie. Nonostante questo, il potere non deve essere visto come limitato alle relazioni politiche. Esso è multi-direzionale, nel senso che opera «dall'alto verso il basso e dal basso verso l'alto»¹¹. Inoltre, il potere e le istituzioni non sono identici¹².

Per questa ragione l'autore suggerisce quattro differenti modalità di potere:

1. il potere di potenza o capacità, insito in ogni individuo, che rimanda all'accezione nietzscheana del termine;
2. il potere come la capacità dell'*ego* di imporre la sua volontà ad un *alter*, riconducibile alla visione weberiana del problema;
3. il potere tattico e organizzativo, che controlla i contesti in cui le persone mostrano le loro capacità e interagiscono con gli altri;
4. il potere strutturale che si manifesta nelle relazioni e «che non solo opera all'interno di ambienti e domini, ma organizza e orchestra anche gli ambienti stessi e specifica la direzione e la distribuzione dei flussi di energia»¹³.

È proprio su quest'ultima modalità di potere che Wolf concentra maggiormente la propria attenzione, rimarcando – in termini marxisti – che si riferisce alla distribuzione e all'allocatione del lavoro sociale. L'autore paragona questa visione del potere strutturale alla *governance* di Michel Foucault, nell'accezione dell'«esercizio dell'«azione su azione»»¹⁴. Mentre Foucault si riferiva ai rapporti strutturali che governano la coscienza, Marx pensava alle forze economiche di classe. In sostanza l'autore cerca di combinare o mettere in relazione il potere economico con il potere sulla coscienza¹⁵.

Prima di analizzare i casi studio, Wolf traccia la storia del termine-concetto «ideologia». Risale alla concezione dell'illuminista Destutt de Tracy che, partendo dalle teorie sensistiche di Bonnot de Condillac, la definisce «l'analisi delle sensazioni e delle idee»¹⁶. De Tracy intendeva non solo proporre una scienza oggettiva delle idee, ma anche trovare la via per selezionare le idee migliori. In altre parole,

10 E. R. Wolf, *Envisioning Power*, cit., p. 66.

11 H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago (IL) 1982. Cit. da: I. Portis-Winner, *Eric Wolf: A semiotic exploration of power*, «Sign Systems Studies», 34, 2, 2006, p. 342.

12 *Ibidem*.

13 E. R. Wolf, *Envisioning Power*, cit., p. 5.

14 M. Foucault, *The Subject and Power*, in B. Wallis (a cura di), *Art after Modernism: Rethinking Representation*, New Museum of Contemporary Art, New York 1984. Cfr. R. Campa, *Biopolitica e biopotere. Da Foucault all'Italian Theory e oltre*, «Orbis Idearum. History of Ideas NetMag», Vol. 2(1), 2015, pp. 125-170.

15 I. Portis-Winner, *Eric Wolf*, cit., p. 346.

16 E. R. Wolf, *Envisioning Power*, cit., p. 25.

“l’ideologia” di De Tracy aveva nel contempo una dimensione descrittiva ed una normativa. Napoleone Bonaparte, ovvero colui il quale sostenne la nascita di una nuova scienza capace di distinguere le idee corrette dai pregiudizi, una volta iniziata la sua ascesa al potere, voltò le spalle e denunciò l’operato degli ideologi. Rinegoziando i rapporti con la Chiesa cattolica e innalzandosi ad imperatore, cominciò, infatti, a considerare il libero pensiero come una «tenebrosa metafisica»¹⁷ e gli “ideologi” come un ostacolo per il suo successo. L’accezione negativa del termine “ideologia” resta nella concezione di Marx ed Engels. Per i padri del comunismo, l’ideologia non è più quella disciplina scientifica che analizza le idee, ma un dispositivo utilizzato dalle classi dominanti per difendere i propri interessi.

Wolf sostiene che le nozioni contemporanee di cultura, entrate a far parte anche dell’antropologia moderna, sono emerse da una dialettica tra Illuminismo e Contro-Illuminismo. Entrambi i movimenti si sono sviluppati e hanno preso piede in un contesto storico in cui erano in ascesa un sentimento nazionalista e una forte concorrenza tra gli stati-nazione. Da un lato, l’Illuminismo francese rappresentava l’Umanità universale, la Verità e la Ragione; dall’altro lato, coloro che cercavano di resistere militarmente all’avanzata francese, ipostatizzavano il folklore, il mito e il particolarismo, in grado di rappresentare uno Stato come un’omogenea essenza e con un destino comune. In questo contesto, secondo Wolf, assumono particolare importanza i neo-kantiani, i quali affermano il ruolo della Mente come entità soggettiva e autonoma¹⁸. Wolf si riferisce in particolare alla Germania e a quegli intellettuali tedeschi che, nonostante fossero stati inizialmente influenzati dall’Illuminismo, divennero forti sostenitori della causa identitaria¹⁹. Quella causa che segnerà in modo ineludibile gli ultimi due secoli di storia.

Wolf sostiene che questa nozione di cultura, tipica della controtreazione romantica tedesca, ha fornito la base ideologica dell’antropologia moderna. In particolar modo, quell’antropologia americana di cui Franz Boas e Edward Sapir furono i pionieri. L’analisi che emerge con forza dirompente è la constatazione che queste due concezioni del mondo – Illuminista e Contro-Illuminista – non facevano altro che riflettere gli interessi delle classi sociali dominanti. I Contro-Illuministi, rappresentanti dell’élite feudale in decadenza, interpretavano il modernismo come una minaccia per i loro interessi. Contemporaneamente, la nascente borghesia era fiduciosa nell’universalismo perché consentiva la rimozione dei vincoli per un avanzamento sociale non più legato al ceto ma al censo.

17 Ivi, p. 26.

18 D. Nugent, *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*, «American Ethnologist», 27, 1, 2002, p. 194.

19 «Questo “ri-orientamento” psicologico ha avuto uno specifico impatto su Wilhelm Dilthey, il quale cercava di sostituire i modelli delle scienze naturali nella scrittura della storia con un approccio fenomenologico che avrebbe potuto delineare schemi significativi di pensiero. Le preoccupazioni di Dilthey sono state riprese a loro volta dalle varie scuole “neo-kantiane”, le quali cercavano di affinare la distinzione tra le scienze naturali come nomotetiche e le scienze culturali come ideografiche». E. R. Wolf, *Envisioning Power*, cit., pp. 38-39.

Lo stesso Foucault arriva alla conclusione che «una società senza relazioni di potere non può essere che un'astrazione»²⁰. Dunque, le concezioni del mondo non possono essere considerate come autonome, ma devono essere situate in una struttura sociale istituzionalizzata. Detto in termini foucaultiani: «i rapporti di potere sono radicati in un sistema di reti sociali»²¹.

Wolf cerca di dimostrare la sua ipotesi concentrandosi su tre popolazioni: «i Kwakiutl dell'isola di Vancouver nella Colombia Britannica, gli Aztechi del XV e XVI secolo nel Messico Centrale e i tedeschi che divennero, volenti o nolenti, membri del Terzo Reich»²². Wolf sceglie questi tre casi studio basandosi sulla propria esperienza di ricerca pregressa. Nonostante l'autore ammetta che i tre casi studio siano «insolitamente suggestivi»²³, essi non hanno niente in comune tra loro, in termini culturali, temporali e spaziali. Queste tre società permettono, secondo l'autore, di svelare la connessione tra il potere e le idee, in quanto «entrambe le dimensioni sono drammaticamente evidenti»²⁴. Questa connessione viene enfatizzata rispettivamente nel rituale del *potlatch*, nei sacrifici umani e nel genocidio. Secondo Wolf, i casi rappresentati si basano su differenti tipi di lavoro sociale o modi di produzione. I Kwakiutl basano la loro organizzazione del lavoro sulla parentela; gli Aztechi si basano sulla produzione tributaria, in cui la nobiltà è sostenuta dai tributi della plebe; infine, la Germania di Hitler è ancora strutturata su rapporti di tipo capitalistico²⁵. Si tratta di rappresentazioni che derivano dalla teoria marxista, declinate in un'accezione antropologica e statunitense, non necessariamente aderente ai percorsi teorici e alle sofisticazioni concettuali proprie del pensiero di Marx e di altri marxisti²⁶. Infatti, come afferma Robert Rotenberg, al di là delle apparenze, il teorico più influente nella vita di Wolf in merito al lavoro sociale non è stato Marx, ma Norbert Elias²⁷.

20 Cit. da: I. Portis-Winner, *Eric Wolf*, cit., p. 343.

21 *Ibidem*.

22 E. R. Wolf, *Envisioning Power*, cit., p. 16.

23 *Ibidem*.

24 Ivi, p. 69.

25 La riduzione del fascismo ad una forma storica del capitalismo è tipica della pubblicistica marxista del XX secolo, ma la questione è senz'altro più complessa. Da un lato, il riferimento positivo al socialismo da parte dell'ideologia fascista non può essere considerato solo di facciata, dall'altro lo stesso Marx mette maggiormente in rilievo il carattere progressivo della borghesia capitalista, rispetto agli sbandamenti reazionari.

26 B. Palumbo, *Immagini del mondo. Etnografia, storia e potere nell'antropologia statunitense contemporanea*, «Meridiana», 15, 1992, p. 121.

27 Nel 1940, Eric Wolf, insieme alla sua famiglia di origine ebraica, scappò dalla Germania a causa delle persecuzioni razziali, rifugiandosi in Inghilterra. All'età di 17 anni è stato internato, insieme a migliaia di altri immigrati, in un campo nei pressi di Liverpool. All'interno del campo, gli intellettuali presenti iniziarono ad organizzare seminari e gruppi di studio. Tra questi vi era proprio Norbert Elias che, attraverso le sue lezioni, ha permesso a Wolf di ascoltare e assorbire quasi tutti i principi esposti nei suoi lavori. R. Rotenberg, *The Nexus Between Ideas and Power*, «H-Net Reviews in the Humanities and Social Science», 2000.

La storia dei Kwakiutl è un dramma eccezionale e rivela gli effetti del potere sulla società più debole. Il loro sistema di produzione ha dovuto fare i conti con il nuovo sistema capitalistico importato dagli europei nel XVIII secolo. Wolf si concentra sulla fase più critica di questo mutamento di sistema, in cui le relazioni commerciali con l'esterno si intensificarono, le epidemie causarono una notevole riduzione della popolazione e il *potlatch* divenne un rituale competitivo e distruttivo. Questo cambiamento permise a una nuova classe dirigente di emergere. Essa basò il suo potere e la sua ricchezza sul mercato. In precedenza, il territorio occupato dai Kwakiutl era governato da venti capotribù, i *numaym*. Un *numaym* consisteva in una famiglia o in più famiglie apparentate. Il potere veniva così trasmesso in linea genealogica; un privilegio concesso da entità sovranaturali e cosmologiche. Attraverso il rituale redistributivo del *potlatch*, i *numaym* trasferivano le forze vitali dal cosmo all'intera popolazione. Il *potlatch* consisteva in una serie di rituali dal significato religioso, in cui i personaggi più rilevanti offrivano doni in abbondanza ai membri del loro gruppo. La pratica si articolava in una complessa rete di prestazioni e controprestazioni di carattere circolare. Questo rito era utile ad affermare e riaffermare le gerarchie sociali interne ai gruppi coinvolti. Quando l'imperialismo britannico fece la sua comparsa, il *potlatch* divenne illegale. Nonostante i riti, i miti e le tradizioni siano rimasti nella memoria, le tradizioni artistiche hanno trovato nuovi sbocchi nel mercato. Quando, nel 1951, il *potlatch* è stato di nuovo legalizzato, il Governo ha permesso che esso divenisse un'attrazione turistica. Il cuore di questo caso riguarda la reazione dei capi Kwakiutl alle minacce subite. La loro reazione, al fine di rafforzare la loro posizione di privilegio, non si è tradotta in un atto bellicoso, ma nella rielaborazione delle loro idee sulla costituzione del mondo. È uno studio particolare che evidenzia tutta l'ambivalenza tra il potere transnazionale e la potenza dei segni culturali tradizionali. Nel momento in cui le autorità britanniche si sono imposte e si sono rafforzate, i Kwakiutl hanno potuto re-istituire i propri miti primordiali e le loro cerimonie. Questo ha permesso loro di poter preservare l'identità e la cultura, ma al contempo partecipare alla cultura del potere più forte.

Nel capitolo successivo, dedicato agli Aztechi, o per meglio dire i Tenochca, Wolf descrive il modo in cui questa popolazione è cresciuta in termini numerici e in potenza militare, riuscendo a conquistare tutto il Messico Centrale nel XV secolo, fino alla conquista spagnola del 1521. La società Tenochca era stratificata e politicamente centralizzata. Sull'arte guerriera si basava tutta la struttura sociale. Wolf analizza la relazione tra l'ideologia azteca e il potere strutturale. Siffatta relazione si situava all'interno di una complessa cosmologia, che modellava ogni aspetto della società materiale. Quando il modello politico-cosmologico dei Tenochca divenne centrale, essi cominciarono a professare il culto del sole e praticare sacrifici umani. Nel pantheon azteco, *Huitzilopochtli* li aveva destinati al «dominio universale»²⁸. Il re Tenochca, sovrano militare della nazione, attraverso il mito-

storia e la propaganda ideologica, ha potuto approvvigionarsi dei prigionieri di guerra per compiere i suoi sacrifici. Era questa la motivazione principale per la quale essi andavano in guerra. La loro cosmologia imponeva l'appropriazione della terra altrui e la concessione della vita degli sconfitti agli dèi. In seguito alla vittoria spagnola, la cosmologia indigena e le tradizioni iberiche si sono intrecciate. I ricordi del passato continuano ad essere presenti nelle tradizioni messicane. Le idee lette attraverso il cosmo sono state fondamentali per la fissazione dei rapporti di potere tra le classi sociali.

Infine, Wolf si concentra sul Nazionalsocialismo di Adolf Hitler per poter concepire come il nesso tra le idee e il potere si possono «estendere nel tempo e nello spazio»²⁹. Il Nazismo ebbe un forte impatto sulla vita dell'autore e, di conseguenza, un influsso notevole sulla sua opera. In un ampio capitolo, l'autore cerca di comprendere il Nazismo come un movimento «millenaristico chilastico»³⁰. Qualcosa di simile a una «trance sciamanica»³¹. La tesi centrale di Wolf è che le cause dell'ascesa al potere di Hitler possono essere fatte risalire a idee diffuse nei secoli precedenti. Il *Mein Kampf* di Hitler non era altro che una reiterazione della realtà sociale esistente degli ultimi secoli, «un medley di proposizioni sviluppate nel corso del XIX secolo, e anche prima, da diversi assetti sociali ed economici»³². Un ritorno di ideali che, dalla Guerra dei Trent'anni, passando per il *Kulturkampf* bismarckiano, fino ai tragici eventi della Seconda Guerra Mondiale, hanno segnato la storia dell'uomo degli ultimi secoli. Il mito della Prussia come orgoglio popolare (*Volks*) dello spirito tedesco (*Geist*), si riproponeva con maggiore intensità dopo il Congresso di Vienna. L'ostilità e la privazione si riverberavano nell'eliminazione fisica di chi infangava l'identità ariana. In particolare, sono due le condizioni storiche tedesche che hanno permesso tale sviluppo degli eventi: 1) le forti differenze locali e i regionalismi che hanno rallentato la formazione di uno stato moderno, simile a quello sviluppatosi in Francia e in Inghilterra, nonostante la presenza di un movimento pan-germanico a partire dal 1800; 2) l'emergere della Prussia come stato-regionale dominante, che ha fornito a tutta la Germania i valori fondamentali e il suo eccellente militarismo³³.

In questi capitoli, Wolf mette in mostra come le nuove élite dominanti conquistano il potere agendo in condizioni di stress economico, sociale, politico e ambientale, attingendo a un insieme ricco e ambiguo di simboli sacri e ponendosi come intermediari tra la natura e le forze cosmiche. Come afferma l'autore, «le

28 E. R. Wolf, *Envisioning Power*, cit., p. 138.

29 Ivi, p. 267.

30 W. E. Mühlmann, *Die Hitler-Bewegung. Bemerkungen zur Krise der bürgerlichen Kultur*, «Sociologus», 9, 1933, pp. 129-140.

31 A. Macfarlane, *Eric R. Wolf, Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*, «Journal of Latin American Studies», 31, 3, 1999, p. 736.

32 E. R. Wolf, *Envisioning Power*, cit., p. 266.

33 S. R. Barrett, S. Stokholm, J. Burke, *The idea of power*, cit., p. 472.

ideologie in questi tre casi immaginano e progettano tali mondi immaginari»³⁴. Sono queste condizioni assiomatiche che permettono alle élite di porsi come intermediari. Così, «i Kwakiutl assegnano un valore transumano a certi tipi di oggetti e fanno della loro distribuzione e dello scambio il tema principale delle loro vite. [...] I Tenochca immaginavano che dovevano la loro vita agli dèi e che la guerra e il sacrificio erano necessari per ripagare l'obbligo ricevuto. [...] Per i Nazional-socialisti, la lotta per la sopravvivenza, attraverso la guerra, era la ragion d'essere dell'esistenza»³⁵.

Nella "coda" del libro, Wolf ricapitola le modalità attraverso le quali le élite conservano il proprio potere in società sotto stress. Le élite portano avanti le proprie ideologie, modellandole «su materiali culturali preesistenti» senza però intenderle come «schemi culturali disincarnati». Le ideologie «hanno indirizzato il vero carattere del potere nella società, in modo specifico il potere che strutturava la differenziazione, la mobilitazione, e la distribuzione del lavoro sociale, e hanno radicato questo potere nella natura del cosmo»³⁶.

Nonostante l'analisi sembri indirizzarsi verso un confronto serrato tra i tre diversi casi studio per consentire la constatazione delle implicazioni teoriche, Wolf conclude che «questi tre casi servono come punti d'ingresso in una discussione ideologica, ma come manifestazioni storiche essi rimangono incommensurabili»³⁷.

Come evidenziano Stanley R. Barrett, Sean Stokholm e Jeanette Burke, sembra quasi che l'autore smentisca se stesso a riguardo della possibilità di poter elaborare una teoria generale del rapporto tra idee e potere, e torna piuttosto al concetto Contro-illuminista di unicità culturale³⁸. La domanda da porsi è la ragione della scelta di questi casi studio. La risposta risiede nella drammaticità degli eventi. I tre casi studio erano dei sistemi sociali sottoposti a stress estremo ed essi hanno risposto con manifestazioni estreme di potere. In una società in crisi, il potere e il conflitto sono intrinsecamente collegati³⁹. È possibile che Wolf abbia scelto la via della cautela, perché cosciente delle difficoltà teoriche del metodo comparativo. In altre parole, avrebbe rinunciato ad una analisi comparata in vista di una teoria generale, perché sarebbe rimasto «vittima del movimento anti-scientifico»⁴⁰.

Il vero valore del lavoro di Wolf risiede nell'aver enfatizzato la stretta interdipendenza tra le relazioni di potere e la produzione simbolica, in un rapporto non più meccanico e unidirezionale come nel marxismo ortodosso. Cultura e potere sono presentati come interconnessi: «vecchie idee sono state riformulate per soddisfare le diverse circostanze e le nuove idee sono state presentate come verità se-

34 E. R. Wolf, *Envisioning Power*, cit., p. 283.

35 *Ibidem*.

36 Ivi, p. 274.

37 Ivi, p. 279.

38 S. R. Barrett, S. Stokholm, J. Burke, *The idea of power*, cit., pp. 477-478.

39 Ivi, p. 471.

40 Ivi, p. 478.

colari [...] [che si] risolsero attraverso l'esercizio del potere»⁴¹. In questo lavoro di Wolf, il termine cultura si riduce spesso alle idee della classe dominante. È la cultura dell'élite ad essere presa in considerazione. In tutto il lavoro non sono presenti movimenti culturali resistenti o controculture. Nonostante l'autore rifiuti il particolare concetto di cultura emerso dal Contro-Illuminismo, egli ritiene che il concetto di cultura in se stesso debba essere salvato. Questo tentativo gli consente di andare oltre il materialismo e l'idealismo ma, nell'allontanarsi da Marx, egli non fa che avvicinarsi a Weber⁴². Secondo Wolf, infatti, «Marx e Weber si completano a vicenda»⁴³.

Come evidenziano Barrett, Stokholm e Burke, nei precedenti lavori di Eric Wolf, e in particolar modo nell'opera *L'Europa e i Popoli senza Storia*⁴⁴, la cultura è stata ritratta come inevitabilmente plasmata dalle forze politiche, economiche e ideologiche. Nonostante l'insistenza di Wolf nell'affermare la sua coerenza con i suoi precedenti interessi, i tre studiosi affermano come vi sia una significativa differenza tra i suoi precedenti lavori e quest'ultima opera. Ne *L'Europa e i Popoli senza Storia*, l'economia politica è chiaramente la variabile fondamentale, mentre in *Envisioning Power*, «alla cultura (o alle idee) è concesso di reggersi da sola, come una variabile indipendente»⁴⁵.

In conclusione, Wolf non produce una teoria generale e nemmeno un'analisi comparata. Egli si limita a uno studio *ex post facto* di tre casi storici che lui stesso giudica incommensurabili. Tuttavia Barrett, Stokholm e Burke ammettono che non è affatto facile elaborare una teoria generale antropologica della relazione tra potere e idee e riconoscono che l'opera di Wolf può essere considerata una buona base di partenza per sviluppi futuri in questa direzione⁴⁶.

41 E. R. Wolf, *Envisioning Power*, cit., p. 275.

42 S. R. Barrett, S. Stokholm, J. Burke, *The idea of power*, cit., p. 477.

43 Ivi, p. 42.

44 E. R. Wolf, *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkley (CA) 1982, tr. it. a cura di F. Rondolino, *L'Europa e i Popoli senza Storia*, Il Mulino, Bologna 1990.

45 S. R. Barrett, S. Stokholm, J. Burke, *The idea of power*, cit., p. 477.

46 Ivi, p. 478.

BIOPOLITICA E BIOPOTERE. DA FOUCAULT ALL'*ITALIAN THEORY* E OLTRE

Riccardo Campa

Jagiellonian University in Krakow

riccardo.campa@uj.edu.pl

Orbis Idearum (ISSN: 2353–3900), Vol. 3, Issue 1 (2015), pp. 125–170

1. MICHEL FOUCAULT: BIOPOTERE COME ‘ESPLOSIONE DI TECNICHE’

“Biopolitica” e “biopotere” sono due concetti distinti ma strettamente correlati, al punto che, non di rado, vengono utilizzati indifferentemente. Detti concetti sono presenti sottotraccia in tutta l’opera di Friedrich Nietzsche. E da qui, forse, si dovrebbe partire per proporre una definizione. Per il filosofo tedesco, se onestamente e coraggiosamente prendiamo atto della morte di Dio, del procedere non finalistico della storia, del processo evolutivo delle forme di vita, del carattere transitorio dell’uomo stesso – corda tesa tra scimmia e superuomo, corda tesa su un abisso – la conclusione viene da sé: non c’è politica che non sia biopolitica e non c’è potere che non sia biopotere. Tutt’al più, possiamo distinguere, nella storia, tra diversi livelli di consapevolezza biopolitica e diverse forme di biopotere.

Di Nietzsche in quest’ottica abbiamo, però, già parlato diffusamente in altre opere¹ e non ci è parso opportuno riprendere ancora una volta il discorso in questa sede. Qui, abbiamo ritenuto preferibile iniziare il racconto dalla comparsa dei *termini* “biopolitica” e “biopotere”, e non dei *concetti* a cui i termini si riferiscono, ma deve essere chiaro che non è affatto un caso se a introdurli nel dibattito contemporaneo è stato un pensatore, a modo suo, nietzscheano: Michel Foucault².

Stupisce il fatto che questi termini vengano utilizzati così di rado nel dibattito inerente le questioni bioetiche, incluse quelle sollevate dai più recenti sviluppi della biomedicina e della bioingegneria. La necessità di ricondurre anche i problemi bioetici nel quadro teorico abbozzato da Foucault è stata segnalata da diversi studiosi contemporanei, ma prima di vedere in che termini questa esigenza è emersa,

1 R. Campa, *Scienza e superuomo nel pensiero di Friedrich Nietzsche. Per una genealogia del transumanesimo*, «Letteratura Tradizione», 41, Heliopolis Edizioni, Pesaro 2007; e Id., *La specie artificiale. Saggio di bioetica evolutiva*, Deleyva Editore, Monza 2013, pp. 159–184.

2 Vedremo nel paragrafo dedicato a Roberto Esposito che, in realtà, l’invenzione del termine “biopolitica” andrebbe attribuita a Rudolph Kjellén, mentre Foucault ha forgiato solo il termine “biopotere”. Ci sono pochi dubbi, tuttavia, sul fatto che sia stato il filosofo francese a portare i due concetti al massimo grado di elaborazione.

pare opportuno ripartire da Foucault stesso ed esaminare il significato che egli ha voluto attribuire in origine a queste parole.

Nella sua monumentale *Storia della sessualità*, e precisamente nel primo volume (*La volontà di sapere*), lo studioso francese sostiene che il potere sulla vita si è sviluppato concretamente in due forme principali, a partire dal XVII secolo. Due forme diverse, ma non antitetiche. Due poli di sviluppo apparentemente distanti, che risultano però legati da ciò che egli chiama “un fascio intermedio di relazioni”. Nel delineare il primo polo, Foucault fa diretto riferimento a una nozione di “potenziamento delle attitudini” che non è poi così distante dalla nozione di “potenziamento umano” (*human enhancement*) utilizzata dagli odierni bioingegneri³, sebbene nella formulazione foucaltiana essa sia limitata alle possibilità che potevano dischiudere le tecnologie del Seicento e del Settecento.

Uno dei poli, il primo sembra ad essersi formato, è stato centrato sul corpo in quanto macchina: il suo dressage, il potenziamento delle sue attitudini, l'estorsione delle sue forze, la crescita parallela della sua utilità e della sua docilità, la sua integrazione a sistemi di controllo efficaci ed economici, tutto ciò è stato assicurato da meccanismi di potere che caratterizzano le discipline: anatomico-politica del corpo umano⁴.

Da queste parole comprendiamo che, nell'ottica dello studioso francese, i meccanismi di potere della nuova società liberale producono sin dall'inizio una situazione ambivalente. Da un lato, l'attenzione al corpo come macchina produce l'aumento delle sue virtù: l'eleganza, la potenza, la forza. Sono caratteristiche indubbiamente desiderabili, anche dal punto di vista del senso comune⁵. D'altro canto, il nascente capitalismo deve inquadrare queste virtù in un sistema di sfruttamento. La forza va aumentata, affinché possa essere “estorta”, termine che ha una chiara connotazione negativa.

La conseguenza è che queste caratteristiche fisiche devono essere accompagnate da altre caratteristiche psicologiche che il *common sense* della Modernità, tutto incentrato sull'ideale dell'autonomia individuale, valuta invece come indesiderabili: funzionalità a fini eterogenei (utilità al sistema) e docilità. L'educazione in famiglia, nelle scuole, nelle caserme, nelle prigioni, nelle fabbriche deve forgiare individui con queste caratteristiche.

3 R. Campa, *Il ruolo del potenziamento umano nelle guerre del futuro*, «Futuri», n. 6/2015.

4 M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità*, Vol. 1, Feltrinelli, Milano 2004 (1978), p. 123.

5 Un senso comune che, tuttavia, è stato a più riprese insidiato nella storia europea. L'orientamento assiologico dell'*Homo naturalis* si ristabilisce nel Rinascimento, dopo essere quasi scomparso nel Medioevo, e dunque resta un sistema di valori relativo e storicamente radicato. Cfr. R. Campa, *La rivincita del paganesimo. Una teoria della modernità*, Deleyva Editore, Monza 2013.

Successivamente, si fa un salto di qualità e si inizia a guardare alla popolazione nel suo complesso. Foucault racconta che il secondo polo di sviluppo si forma un po' più tardi, verso la metà del XVIII secolo. È un polo «centrato sul corpo-specie, sul corpo attraversato dalla meccanica del vivente e che serve da supporto ai processi biologici: la proliferazione, la nascita e la mortalità, il livello di salute, la durata di vita, la longevità con tutte le condizioni che possono farle variare; la loro assunzione si opera attraverso tutta una serie di interventi e di controlli regolatori: una bio-politica della popolazione»⁶.

Ecco dunque apparire il termine “biopolitica”, per indicare uno dei poli di sviluppo del potere sulla vita. Questo concetto fondamentale viene poi sviluppato in altri lavori e, in particolare, durante i corsi al Collège de France, ove il filosofo francese si interroga sull'arte liberale di governare e spiega che il suo intento è «studiare il liberalismo come quadro generale della biopolitica»⁷.

Come sopra accennato, il nostro archeologo dei saperi inquadra il processo biopolitico in una prospettiva non soltanto descrittiva, ma anche critica. Ponendo l'emancipazione come valore, risulta piuttosto evidente che il processo di “medicalizzazione” che presiede al potenziamento ha – almeno in questa fase storica – un esito ancora una volta ambivalente: da un lato sembra promettere uno sviluppo virtuoso, aumentando la salute e la longevità della popolazione, mentre dall'altro procede attraverso un crescente controllo burocratico che sembra piuttosto funzionale alle esigenze del sistema capitalistico. È vero che il liberalismo limita l'azione del governo, per lasciare spazio alla società civile e alla libertà individuale, ma a ben vedere questo accade in relazione alle grandi questioni che hanno segnato la storia moderna – le opinioni religiose e le attività economiche *in primis* –, mentre l'azione legislativa e amministrativa si sposta su aspetti soltanto apparentemente neutri, come il controllo demografico e la salute pubblica.

All'epoca, le epidemie erano flagelli periodici che non solo decimavano la popolazione a più riprese, ma assestavano anche duri colpi all'economia. In particolare, l'improvvisa mancanza di manodopera e di consumatori poteva avere esiti catastrofici su un'economia della crescita, basata sul ciclo investimento-produzione-profitto-reinvestimento.

Il sentimento umanitario che caratterizza i governi liberali nell'età moderna si mescola dunque, inestricabilmente, alla logica del profitto. Di qui l'atteggiamento non solo paternalistico, ma anche burocratico delle autorità, affinché sia assicurato l'aumento della forza, della magnitudine, della salute e della longevità delle popolazioni. A fare da contraltare al potenziamento della “massa”, vi sarebbe dunque lo sfruttamento “scientifico” della stessa, posto in essere dalla classe dominante. Per dirla con una metafora un po' brutale, ai polli di allevamento non si fa mancare

6 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 123.

7 M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005.

nulla in termini di alimentazione e cura della salute, ma solo per tirargli il collo al momento opportuno.

Sappiamo che Foucault, al netto delle sue oscillazioni politiche, era fondamentalmente un “nietzscheano di sinistra”, impegnato nella ricerca di un delicato punto di equilibrio tra *volontà di potenza* e *lotta di classe*. Sull’incontro tra il biopotere della narrativa postmoderna e il potenziamento umano della narrativa scienziata grava, dunque, il fatto che l’apparato medico-scientifico integrato nel sistema capitalistico è per il pensatore francese parte del problema, e non la soluzione del problema.

Qui, però, va subito sgomberato il campo da un equivoco che caratterizza costantemente la problematizzazione dell’attività medico-scientifica nell’ottica delle scienze umane. Il termine “problema”, in ambito scientifico, assume almeno due significati. Dal punto di vista della *scienza pura*⁸, un problema è fondamentalmente una domanda a cui si cerca risposta: è il sole che gira attorno alla terra, o la terra che gira attorno al sole? E si assume che le eventuali ricadute pratiche, o politiche, che derivano da una risposta in un senso o nell’altro siano decisamente meno interessanti della risposta in sé. Dal punto di vista della *scienza applicata*, invece, un problema è fondamentalmente un fenomeno indesiderato che si vorrebbe eradicare: il cancro, una malattia mentale, la disoccupazione, l’inquinamento, il riscaldamento globale, ecc. Mentre l’archeologia dei saperi è statutariamente una scienza pura, la medicina è una scienza applicata. L’incomprensione tra i cultori delle due discipline è, dunque, un’eventualità molto concreta. Il medico o l’ingegnere, sentendo dire che essi sono “parte del problema”, tendono a pensare che qualcuno li voglia fermare, eliminare, eradicare.

In realtà, non c’è in Foucault alcuno spiccato atteggiamento anti-techne. E, a ben vedere, non c’è nemmeno un atteggiamento anti-liberale. Semmai, il pensatore francese mette a nudo certi limiti del liberalismo, in particolare l’atteggiamento perbenista e benpensante di matrice vittoriana, partendo da posizioni ancora più libertarie. Lo spirito libertario di Foucault spiega anche perché la sua militanza nel Partito Comunista Francese – al quale aveva aderito sotto l’influsso di Louis Althusser – sia stata breve, critica, episodica⁹. In sintesi, l’accento critico che si rileva nella narrazione di Foucault non è diretto alla tecnologia in sé, quanto al regime repressivo, paradossalmente instaurato dal liberalismo, che sfocia in «quella morale borghese ottocentesca pudibonda e ipocrita sulla quale tanto si è scritto e tanto si è detto»¹⁰.

8 R. Campa, *Etica della scienza pura. Un percorso storico e critico*, Sestante Edizioni, Bergamo 2007.

9 D. Trombadori, *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell’ultimo maître-à-penser*, Castelvecchi, Roma 2005, pp. 43–45.

10 R. Ariano, *Michel Foucault, La volontà di sapere*, «Giornale Critico di Storia delle Idee», Anno I, N. 1, Gennaio-Giugno 2009.

La biopolitica non è né perversione, né fenomeno unidimensionalmente virtuoso. Lo sviluppo della biopolitica è un processo fondamentale della storia occidentale che va compreso nella sua genealogia e nelle sue caratteristiche. Ma, posto che l'archè ha radici antiche, che vi è un lungo periodo di sviluppo sotterraneo, dove si colloca l'emersione in superficie della biopolitica? Notoriamente, Foucault enfatizza un punto di cesura tra l'epoca pre-moderna e quella moderna e lo fa con una formula: si passa dal regime in cui "si lascia vivere e si fa morire" al regime in cui "si lascia morire e si fa vivere".

In epoca pre-moderna non c'è un rigido controllo burocratico sulla vita dei sudditi, ma il sovrano conserva un potere quasi arbitrario di dare loro la morte. In epoca moderna, al contrario, la vita e la proprietà dei cittadini – non più sudditi – sono garantite da una sfera di protezione legale, fondata sui diritti civili e politici, quasi impenetrabile da parte del potere costituito, ma il controllo amministrativo sulla salute, sull'igiene, sulla sessualità, sull'istruzione, sui modi di vivere si fa più assillante. In altre parole, «la creazione, nel corso dell'età classica, di questa grande tecnologia a due facce – anatomica e biologica, agente sull'individuo e sulla specie, volta verso le attività del corpo e verso i processi della vita – caratterizza un potere la cui funzione più importante ormai non è forse più di uccidere ma d'investire interamente la vita»¹¹.

Foucault si premura di dire che si tratta di un discorso *in linea di massima*. È molto cauto quando si tratta di stabilire linee di continuità e discontinuità tra le varie epoche. Tra l'altro, vi sono diverse tradizioni storiografiche nazionali nella definizione delle epoche. Se, in Occidente, è generalmente accettata la tripartizione tra Antichità, Medioevo e Modernità e, all'interno delle tre grandi epoche, sono accolte le bipartizioni tra Antichità classica e periodo ellenistico-romano, tra alto e basso Medioevo, tra Età moderna propriamente detta ed Età contemporanea, vi sono anche periodi che hanno significato in certi contesti nazionali e non in altri. Per esempio, il Rinascimento ha un ruolo fondamentale nella storia italiana, mentre gli storiografi francesi lasciano il Quattrocento all'interno del Medioevo. D'altro canto, essi fanno riferimento alla nozione di "*âge classique*", che include i tre secoli tra il 1453 (caduta di Costantinopoli) e il 1789 (Rivoluzione francese), che non ha il medesimo significato negli altri paesi europei. Foucault, nonostante tutte le cautele del caso, fa costante riferimento all'*âge classique* come categoria temporale e culturale. E proprio qui colloca la rivoluzione biopolitica e l'inizio dell'era del biopotere.

È noto che, con la sua *Storia della sessualità*, se da un lato ha voluto liberarci da «uno schema di pensiero... alquanto diffuso» che concepisce «la sessualità come dato invariabile»¹², dall'altro, ha anche cercato di mostrare come l'austerità sessuale tipica del pensiero cristiano, la concezione del piacere sessuale come male intrin-

11 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 123.

12 M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità*, vol. II, Feltrinelli, Milano 1984, p. 10.

seco, sia stata in qualche modo preparata dalla letteratura del periodo ellenistico e romano, in special modo da quella prodotta nei primi due secoli della nostra era. E insiste sul fatto che la libertà sessuale era “sospetta” anche in periodi antecedenti. Sarebbe però errato concludere che Foucault rigetti *sic et simpliciter* quella che è la rappresentazione storiografica dominante su questo tema, che vuole una marcata linea di cesura non solo tra Medioevo e Modernità, ma anche tra i costumi del Paganesimo e del Cristianesimo. Egli riassume così i «punti di differenziazione» di quella che possiamo chiamare la “teoria standard”:

Il valore dell’atto sessuale stesso: il cristianesimo l’avrebbe associato al male, al peccato, alla caduta, alla morte, mentre l’Antichità gli avrebbe attribuito significati positivi. La determinazione del legittimo partner: il cristianesimo, a differenza di quanto avveniva nelle società greche o romane, avrebbe ammesso l’atto sessuale solo all’interno del matrimonio monogamico e, anche qui, gli avrebbe imposto il principio di una finalità esclusivamente procreatrice. La squalificazione dei rapporti fra individui dello stesso sesso: il cristianesimo li avrebbe rigorosamente banditi mentre i Greci li avrebbero esaltati – e Roma, accettati – per lo meno fra uomini. A questi tre principali punti di contrapposizione, si potrebbe aggiungere l’alto valore morale e spirituale che il cristianesimo, a differenza della morale pagana, vorrebbe attribuito all’astinenza rigorosa, alla castità permanente, alla verginità¹³.

Subito dopo, Foucault ci dice che «non è esattamente così». Ci dice che si potrebbe dimostrarlo facilmente, «facendo valere le derivazioni dirette e le strettissime continuità che si possono cogliere fra le prime dottrine cristiane e la filosofia morale dell’Antichità»¹⁴. Ora, non bisogna sottovalutare l’avverbio “esattamente” in questo discorso. Quell’avverbio ci dice che la teoria standard va smussata, modificata, ammorbidita, ma non rigettata in toto. Ci dice che «è così», ma «non *esattamente* così». E non è esattamente così, semplicemente perché la storiografia non è matematica, non è una scienza esatta costruita su assiomi, teoremi e dimostrazioni. È una disciplina che si confronta con un labirinto di eventi e processi, di iscrizioni e documenti, che lascia spazio a diverse interpretazioni e non poche eccezioni. Soprattutto, le ricostruzioni storiche si muovono su due piani, quello dei fatti e quello delle idee, che non sono facilmente sovrapponibili e ricomponibili. Non a caso, parlando di questa continuità tra le idee di alcuni filosofi dell’epoca ellenistico-romana e la morale cristiana, che degraderà l’atto sessuale ad atto maligno, nel volume *La cura di sé*, Foucault si premura di aggiungere che quelle dei filosofi austeri dell’Antichità pagana sono «voci isolate in un mondo che austero non sembrava» e che siamo soltanto di fronte ad un «abbozzo di una morale diversa, destinata,

¹³ Ivi, p. 20

¹⁴ *Ibidem*.

nel corso dei secoli seguenti, ad assumere delle forme più rigide e una validità più generale»¹⁵.

Quello che vale per la sessualità, vale anche per il potenziamento dei corpi. La frattura che sottolinea Foucault tra epoca “pre-moderna” e “moderna” pare ben individuata, se si mettono l’uno di fronte all’altro i periodi del Quattro-Cinquecento – che per la Francia è l’ultima fase del Medioevo e per l’Italia il Rinascimento – e del Sei-Settecento (l’*Ancien Régime* in Francia e la dominazione spagnola in Italia). A maggior ragione, lo schema foucaultiano trova conferma, se per rappresentare la Modernità si chiama in causa l’Epoca Vittoriana inglese.

Ma, se allarghiamo l’orizzonte agli ultimi tre millenni, nel fitto reticolo delle continuità e delle discontinuità, sul piano delle idee e dei costumi, possiamo anche mettere in evidenza sorprendenti similitudini tra l’Antichità e la Modernità – una Modernità che include il Rinascimento e considera la Riforma protestante come un colpo di coda del Medioevo. Un protestantesimo che diventa protagonista della Modernità soltanto nella misura in cui si snatura e si allontana dagli insegnamenti originali di Lutero e Calvino.

In altri termini, se lo studioso francese vede una continuità fra l’epoca romana, in cui il potere di vita e di morte era detenuto dal *Pater familias*, e quella medievale in cui detto potere si trasferisce al monarca (o ai signori locali), noi abbiamo già sottolineato in un altro saggio che la Modernità può essere meglio letta come una *rivincita del paganesimo*¹⁶ e che uno degli elementi essenziali di quest’asse che unisce l’antico e il moderno è proprio la dimensione biopolitica. Non possiamo riprendere qui in dettaglio quel discorso, ma nel capitolo secondo di quel volume, intitolato “Le radici pagane della rivoluzione biopolitica”, facevamo notare che tanto la *Repubblica* di Platone quanto la *Politica* di Aristotele contengono proposte dettagliatissime su come il legislatore della *polis*, dunque il potere statale, debba regolare la vita dei cittadini, imponendo un appropriato regime alla sessualità, alla riproduzione, all’alimentazione, alla salute, all’educazione fisica e psichica dei bambini e dei genitori, nonché al fine vita, giustificando anche l’aborto e l’eutanasia dei malriusciti per il bene della comunità. In altre parole, come del resto nota di sfuggita lo stesso Foucault, i due filosofi ateniesi disegnano le strategie per assicurare alla città una discendenza «sana, robusta e ben conformata»¹⁷. Non siamo qui di fronte ad un consapevole esercizio del biopotere?

Se così stanno le cose, stupisce il fatto che lo studioso francese stabilisca l’inizio della biopolitica in epoca moderna. È vero che nei discorsi che Platone e Aristotele dedicano alla riproduzione e alla salute domina la componente normativa, e dunque non è da questi documenti che possiamo dedurre come realmente si esercitava

15 M. Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità*, vol. III, Feltrinelli, Milano 2010, p. 233.

16 La ricerca porta proprio questo titolo: R. Campa, *La rivincita del paganesimo. Una teoria della modernità*, Deleyva Editore, Monza 2013.

17 M. Foucault, *L’uso dei piaceri*, cit., p. 63.

il potere sulla vita ad Atene, ma è anche vero che lo stesso discorso foucaultiano è incentrato più sulla dimensione “cognitiva” che su quella “pratica”. Nell’incipit della sua *Storia della sessualità* chiarisce, infatti, che «i lettori che si aspettassero di apprendere in che modo per secoli la gente ha fatto l’amore, o come le è stato vietato di farlo – problema serio, importante, difficile – rischiano di restare delusi», giacché l’obiettivo della ricerca non è «fare una storia dei comportamenti sessuali nelle società occidentali, ma trattare un problema molto più austero e circoscritto: in che modo questi comportamenti sono diventati oggetti di sapere?»¹⁸. Detto altrimenti, sebbene l’archeologia del sapere non sia né storia delle idee né sociologia storica, essa si avvicina senz’altro più alla prima che alla seconda.

Per comprendere se, nelle diverse epoche, la cura e il potenziamento del corpo siano da imputarsi a esigenze individuali che nascono dal basso, ovvero dall’attitudine di individui ripiegati su se stessi, disattenti alla cosa pubblica, percorsi da fremiti edonistici, o se invece si tratti di costumi imposti o promossi dall’alto, dalle istituzioni statali, in vista di un vero o presunto “bene comune”, si deve incentrare l’attenzione innanzitutto sull’organizzazione societaria, e in particolare sul modo di produzione e sull’organizzazione dell’apparato militare.

Uno stato che ha quale finalità principale la conquista o la difesa, ossia che ha un’economia basata in primis sulla guerra e lo schiavismo, e che d’altro canto prevede la coscrizione obbligatoria o un continuo reclutamento di massa tra i propri cittadini, quand’anche su basi volontarie, nonché un servizio militare di lunga durata – e qui l’esempio più lampante è la Roma antica – è chiaro che l’input alla cura del corpo, all’educazione fisica, al controllo medico, all’alimentazione equilibrata, al potenziamento fisiologico, deve venire dall’alto. Se invece la guerra è affidata ad aristocratici o a bande di mercenari, mentre i sudditi disarmati sono relegati nei campi per reggere un’economia di sussistenza – che è il caso più tipico del Medioevo – la cura e il potenziamento del corpo perdono di necessità il loro carattere politico.

La politica di potenza dei maggiori Stati europei negli ultimi tre secoli è incomprendibile se non la si riferisce al mito di Roma. Parlando di biopolitica, e degli aspetti sinistri della stessa, il riferimento va sempre invariabilmente alla Germania nazista, all’idea che per purificare e potenziare una razza si possa anche arrivare ad annientarne un’altra. Tuttavia, se si fa astrazione da questo eccesso, si deve riconoscere che il mito della nazione armata, il mito di Roma e di Sparta, lo ritroviamo nelle nomenclature e nelle insegne, nei gesti e nei simboli di molte potenze coloniali europee. In particolare, quando gli Stati europei hanno reintrodotta il servizio militare obbligatorio e hanno contrapposto non più un’aristocrazia apolide paneuropea alle varie plebaglie nazionali, ma hanno messo di fronte nazione a nazione, ciascuna proiettata alla ricerca di uno spazio vitale, potenziare il popolo è diventata una necessità politica. L’era degli Stati-nazione segna dunque *il ritorno*

18 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 7.

– non *la nascita* – della biopolitica che cala dall’alto, per il “bene comune”.

Torniamo, però, a Foucault. Il pensatore francese, come sopra accennato, colloca l’emersione di questo fiume carsico durante l’*âge classique*:

La vecchia potenza della morte in cui si simbolizzava il potere sovrano è ora ricoperta accuratamente dall’amministrazione dei corpi e dalla gestione calcolatrice della vita. Sviluppo rapido nel corso dell’età classica delle varie discipline – scuole, collegi, caserme, ateliers; emergenza anche, nel campo delle pratiche politiche e delle osservazioni economiche, dei problemi di natalità, di longevità, di salute pubblica, di habitat, di migrazione; esplosione dunque di tecniche diverse e numerose per ottenere la subordinazione dei corpi e il controllo delle popolazioni. Si apre così l’era di un “bio-potere”¹⁹.

Ecco apparire finalmente il termine “bio-potere” – col trattino. È qui utilizzato per indicare un’era ed è messo in relazione a un’esplosione di tecniche. In questo contesto, sembra quasi un sinonimo di “biopolitica”, termine con il quale sembra condividere la connotazione ambivalente. Considerato lo spirito libertario del filosofo francese, l’uso di parole come “disciplina”, “subordinazione” e “controllo” è indicatore di una descrizione che cela intenti critici e svela aspetti inquietanti del biopotere.

A prescindere dal momento in cui vogliamo collocare la nascita della biopolitica come fenomeno sociale e dalle modalità che ne hanno determinato l’emersione, è un fatto che ora ci troviamo nell’era del biopotere. Ed è, altresì, un fatto che il biopotere conosce una crescita ulteriore e forse decisiva alle soglie del Terzo Millennio, con il concomitante sviluppo di nuove tecnologie per la cura del corpo e di un nuovo atteggiamento nei confronti del corpo da parte degli individui.

Per esplorare questo campo dobbiamo, però, muovere oltre Foucault e avventurarci negli studi dei suoi continuatori e critici, i quali, più in virtù della comune provenienza nazionale che per la convergenza delle prospettive, sono stati accumulati sotto un’unica etichetta: *Italian Theory*. Quello che unisce questi autori è l’attenzione riservata al paradigma biopolitico. Per l’originalità delle elaborazioni, l’*Italian Theory* è attualmente considerata come una delle scuole di pensiero più feconde, a livello internazionale, nell’ambito della filosofia politica.

2. GIORGIO AGAMBEN: DALLA BIOPOLITICA AL LAGER NAZISTA

Pur proponendo nel complesso un pensiero unitario e omogeneo, Giorgio Agamben si è occupato, e si occupa tuttora, di tematiche molto diverse, spaziando dal

¹⁹ Ivi, pp. 123-124.

diritto all'arte, dal linguaggio alla metafisica, dalla filosofia politica alla teologia. Se si guarda alle tematiche dominanti, la vita intellettuale di Agamben può essere distinta in due periodi principali, che per comodità denominiamo "periodo estetico" e "periodo biopolitico". Durante il periodo estetico, che può essere racchiuso tra la fine degli anni sessanta e la metà degli anni novanta, lo studioso romano predilige le tematiche letterarie, affrontate però nella loro dimensione filosofica, attraverso il prisma del pensiero di Martin Heidegger e Walter Benjamin. Nel 1995, pubblica il lavoro che fa da spartiacque tra i due periodi: *Homo Sacer. Il potere sovrano e la vita nuda*. Si tratta del primo contributo a una complessa opera di scavo che prosegue fino ai giorni nostri. Al primo volume, ne seguiranno altri otto, numerati e titolati come segue: I, 1. *Stato di eccezione*, 2003; II, 2. *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, 2015; II, 3. *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, 2008; II, 4. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, 2007; II, 5. *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, 2012; III. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, 1998; IV, 1. *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, 2011; IV, 2. *L'uso dei corpi*, 2014.

Il merito principale di Agamben, a nostro avviso, è quello di avere contribuito a smontare la periodizzazione proposta da Foucault, proiettando all'indietro la nascita della biopolitica. Come abbiamo già evidenziato nel paragrafo dedicato al pensatore francese, è opportuno dare ai Greci ciò che è dei Greci.

Il filosofo romano avvia questa operazione di ripensamento storico già a partire dall'incipit di *Homo sacer*, iniziando il discorso col sostantivo "I Greci". Riportiamo il passo:

I Greci non avevano un unico termine per esprimere ciò che noi intendiamo con la parola *vita*. Essi si servivano di due termini, semanticamente e morfologicamente distinti, anche se riconducibili a un etimo comune: *zoé*, che esprimeva il semplice fatto di vivere comune a tutti gli essere viventi (animali, uomini o dèi) e *bíos*, che indicava la forma o maniera di vivere propria di un singolo o di un gruppo. Quando Platone, nel *Filebo*, menziona tre generi di vita e Aristotele, nell'*Etica nicomachea*, distingue la vita contemplativa del filosofo (*bíos theōrēticós*) dalla vita di piacere (*bíos apolausticós*) e dalla vita politica (*bíos politicós*), essi non avrebbero mai potuto servirsi del termine *zoé* (che, significativamente, in greco manca di plurale) per il semplice fatto che per entrambi non era in questione in alcun modo la semplice vita naturale, ma una vita qualificata, un particolare modo di vita²⁰.

Dunque, il termine ζωή (*zoé*) esprime l'essenza della vita, o il suo principio (*qua vivimus*), mentre il termine βίος (*bíos*) è sempre qualificato da un aggettivo perché indica le modalità specifiche in cui si svolge la nostra vita (*quam vivimus*). Quando parliamo di biopolitica e biopotere non intendiamo però la "vita politica",

20 G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la vita nuda*, Einaudi, Torino 1995, p. 3.

o *bíos politicós*, quanto piuttosto la politica della vita. Al limite, intendiamo la vita politica nella misura in cui *si fa* politica della vita.

Agamben ci offre un'analisi filologicamente raffinata e densa di spunti filosofici, ove utilizza spesso il termine "biopolitica". Lo stesso non si può dire del termine "biopotere". Ma è esattamente di questo che si parla in *Homo sacer*. Lo stesso autore definisce la sua opera un cantiere aperto volto al ripensamento di tutte le categorie della nostra tradizione politica «alla luce del rapporto fra potere sovrano e nuda vita»²¹. L'idea di fondo della sua ricerca è che

l'implicazione della nuda vita nella sfera politica costituisce il nucleo originario – anche se occulto – del potere sovrano. *Si può dire, anzi, che la produzione di un corpo biopolitico sia la prestazione originale del potere sovrano.* La biopolitica è, in questo senso, antica almeno quanto l'eccezione sovrana. Mettendo la vita biologica al centro dei suoi calcoli, lo Stato moderno non fa, allora, che riportare alla luce il vincolo segreto che unisce il potere alla nuda vita, riannodando così (secondo una tenace corrispondenza fra moderno e arcaico che è dato riscontrare negli ambiti più diversi) col più immemorabile degli *arcana imperii*²².

Perciò, si può dire che la politicizzazione nella vita nuda è il compito metafisico *par excellence*. Il biopotere inizia con la politica stessa, nella sua forma più essenziale. La politica non si basa sulla contrapposizione tra amico e nemico, come sembrerebbe a prima vista, ma tra *bíos* e *zoé*, tra ciò che può o deve essere incluso nella comunità politica e ciò che può o deve essere escluso da essa. Detto altrimenti, la filosofia politica non è semplicemente una branca della filosofia, separata dall'ontologia o dalla metafisica. Riprendendo il discorso di Toni Negri sul potere costituente, Agamben nota infatti che esso, quando viene pensato nella sua radicalità, cessa di essere un semplice concetto politico per diventare una categoria dell'ontologia: «Il problema del potere costituente diventa quello della "costituzione della potenza"»²³.

Per "vita nuda", il filosofo romano intende la vita *uccidibile* e *insacrificabile* dell'*homo sacer*. Quest'ultimo è «un'oscura figura del diritto romano arcaico, in cui la vita umana è inclusa nell'ordinamento unicamente nella forma della sua esclusione (cioè della sua assoluta uccidibilità)»²⁴. La sacertà della vita del reo, paradossalmente insacrificabile ma uccidibile, non andrebbe ricondotta alla teoria dell'ambiguità del sacro, che vorrebbe pressoché indistinguibili i tabù del divino e dell'impuro, il sacro dall'orribile, il fasto dal nefasto. Questo, per Agamben, non è altro che un «mitologema scientifico»²⁵, affermatosi a cavallo tra il XIX e il XX

21 G. Agamben, *Mezzi senza fini. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

22 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 9.

23 Ivi, p. 51.

24 Ivi, p. 12.

25 Ivi, p. 83.

secolo, che ha finito per portare fuori strada le scienze umane. La *sacratio* deve invece essere interpretata come la configurazione di una doppia eccezione, dalla sfera del profano e dall'ambito religioso: «*l'impune occidi* configura un'eccezione dallo *ius humanum*, in quanto sospende l'applicazione della legge sull'omicidio attribuita a Numa (*si quis hominem liberum dolo sciens morti duit, parricidas esto*). Ma anche il *neque las est eum immolari* configura, a ben guardare, un'eccezione, questa volta dallo *ius divinum* e da ogni forma di uccisione rituale»²⁶.

Attraverso questa doppia eccezione, la *sacratio* riporta il cittadino allo stato di nuda vita. Ma, se il potere sovrano si manifesta nella sua essenza più autentica proprio negli stati d'eccezione, ovvero quando – per difendersi da un pericolo interno o esterno – un corpo politico sospende temporaneamente il regime di nomocrazia, di imperio delle leggi, allora il potere è davvero sovrano soltanto quando si trova davanti alla nuda vita. Il potere è tale nella misura in cui è biopotere. Anche perché, soltanto nello stato d'eccezione, nei momenti di crisi mortale, quando viene meno la divisione e l'equilibrio dei poteri, si comprende davvero chi, in una comunità politica, è in ultima istanza il “sovrano”, che sia un monarca o il popolo, un apparato burocratico o una chiesa religiosa, un parlamento o una banca, e quali prerogative il sovrano abbia.

Sebbene venga riconosciuto che il biopotere, o – se si preferisce – il vincolo tra potere sovrano e vita nuda, è antico quanto lo stato d'eccezione della politica, e perciò la tesi foucaultiana deve essere corretta o integrata, l'attenzione di Agamben finisce per concentrarsi in particolare sulla biopolitica nazionalsocialista. Il nazionalsocialismo non è visto come un incidente di percorso della modernità. Sebbene innegabilmente diversi, totalitarismo e liberalismo conservano un sostrato comune, un rapporto di contiguità, un'intima solidarietà. È con l'avvento della modernità, secondo Agamben, che l'eccezione diventa regola. Quando sono poste di fronte alla nuda vita, le tradizionali divisioni della politica, *in primis* la distinzione tra destra e sinistra, perdono la loro intelligibilità. Il filosofo romano fa l'esempio della “pulizia etnica” messa in opera nella ex Jugoslavia dalla Serbia, ove notiamo un repentino rovesciamento delle categorie politiche: le classi dirigenti ex comuniste mostrano un volto razzista o quantomeno etno-identitario che si pensava appartenesse alla “destra nazionalista” e, dunque, a quanto di più distante dalla “sinistra marxista”. Lo stato d'eccezione della guerra civile porta a un indebolimento o, addirittura, a un dileguamento delle categorie tradizionali della politica, per riportare il confronto-scontro a una dimensione più primordiale.

Con l'eugenetica nazionalsocialista, volta a eliminare «la vita indegna di essere vissuta», la biopolitica si fa consapevolmente tanatopolitica. Ma sarebbe ingenuo ridurre il nazionalsocialismo a una parentesi chiusa. La tanatopolitica deve essere vista, in realtà, come il paradigma nascosto dello spazio politico della modernità.

26 Ivi, p. 90.

Essa non è affatto scomparsa. È ancora visibile a chi ne sa riconoscere le metamorfosi e i travestimenti.

Lo studio che propone Agamben è, dunque, scevro dal tono moralistico che spesso accompagna l'analisi del fenomeno nazionalsocialista. Non che manchi un fermo giudizio negativo sui campi, ma c'è la consapevolezza che presentare i nazisti come esseri malvagi, consapevolmente votati al male, emersi da chissà quale abisso e in esso repentinamente risprofondati, è un modo per non fare i conti con la storia dell'Occidente.

Commentando il volumetto *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* (L'autorizzazione dell'annientamento della vita indegna di essere vissuta), scritto a quattro mani dal giurista Karl Binding e dal professore di medicina Alfred Hoche e pubblicato nel 1920 dall'editore Felix Meiner, il filosofo romano non si avventura in una discussione bioetica sulla liceità o l'illiceità dell'eutanasia. Nonostante la radicalità del pensiero di Binding e Hoche, che non si limitano a difendere l'eutanasia volontaria o quella passiva ma danno il proprio assenso anche alla soppressione degli "idioti", ovvero all'eutanasia autoritaria e attiva di persone che non soffrono la propria condizione, Agamben riconosce che gli autori sono «benintenzionati». Considerato lo sforzo intellettuale che mettono in campo, e la tenacia con cui successivamente il progetto verrà messo in pratica, sarebbe in effetti puerile assumere che gli ideatori e gli esecutori di questo progetto eutanastico facciano "il male" sapendo di fare "il male". Tuttavia, resta il fatto che «la nuova categoria giuridica di "vita senza valore" (o "indegna di essere vissuta") corrisponde puntualmente, anche se in una direzione almeno in apparenza diversa, alla nuda vita dell'*homo sacer* ed è suscettibile di essere estesa ben al di là dei limiti immaginati da Binding»²⁷. Una volta introdotta questa categoria, il limite può essere spostato a piacimento. Secondo Agamben, nella storia occidentale, possiamo osservare un progressivo allargamento di questo limite, al punto che ora passa all'interno di ogni vita umana e di ogni cittadino.

La via giuridica aperta da Binding nel 1920 viene poi percorsa dal partito nazionalsocialista. Anche in questo caso la ricostruzione di Agamben è attenta al dato tecnico. Adolf Hitler non dà esplicita forma legale al suo programma di eutanasia. Inoltre, dà piena attuazione al programma soltanto nel contesto del conflitto bellico e dell'economia di guerra. Scrive Agamben:

Non vi è motivo di dubitare che le ragioni «umanitarie» che spinsero Hitler e Himmler a elaborare subito dopo la presa del potere un programma di eutanasia fossero in buona fede, come in buona fede erano certamente, dal loro punto di vista, Binding e Hoche nel proporre il concetto di «vita indegna di essere vissuta». Per vari motivi, fra i quali la scontata opposizione degli ambienti

27 Ivi, p. 154.

ecclesiastici, il programma ebbe scarsa attuazione, e fu solo all'inizio del 1940 che Hitler giudicò che esso non potesse essere ulteriormente ritardato²⁸.

Il programma viene sospeso da Hitler dopo soli quindici mesi, nell'agosto del 1941, a causa delle crescenti proteste dei vescovi e dei famigliari delle vittime. Secondo le testimonianze raccolte durante il processo di Norimberga, nell'istituto di Grafeneck giungevano ogni giorno circa settanta persone, di un'età compresa fra i sei e i novantatré anni, provenienti dai manicomi tedeschi, e dopo la valutazione di una commissione, se rientravano nei requisiti del programma, venivano soppressi. I malati di mente soppressi con gas o forti dosi di Luminal, Veronal e Morphium ammonterebbero a sessantamila.

Particolarmente interessante è l'ipotesi di Agamben relativa alle motivazioni profonde di questa politica. Essa non pare infatti rientrare né in una logica eugenetica né in una logica economicistica. Da un punto di vista strettamente eugenetico, non è importante l'eliminazione del fenotipo, ma solo quella del patrimonio genetico, perciò «l'eutanasia non aveva alcuna particolare necessità: non soltanto le leggi sulla prevenzione delle malattie ereditarie e sulla protezione della salute ereditaria del popolo tedesco rappresentavano già una tutela sufficiente, ma i malati incurabili sottoposti al programma, in gran parte bambini e vecchi, non erano comunque in condizioni di riprodursi»²⁹. D'altro canto, mettere in moto una macchina organizzativa di queste dimensioni, mentre il paese è impegnato in uno sforzo bellico non indifferente, difficilmente può portare a un risparmio apprezzabile sulla spesa pubblica, tanto più che ai malati di mente non mancava necessariamente il sostegno di famigliari e organizzazioni religiose. Se il programma era impopolare e il regime nazionalsocialista era impegnato anche a costruire consenso e non solo a esercitare la forza, perché Hitler, seppure per pochi mesi, vi diede attuazione?

Non resta altra spiegazione che quella secondo cui, sotto l'apparenza di un problema umanitario, nel programma fosse in questione l'esercizio, nell'orizzonte della nuova vocazione biopolitica dello stato nazionalsocialista, del potere sovrano di decidere sulla nuda vita. [...] Nella biopolitica moderna, sovrano è colui che decide sul valore o sul disvalore della vita in quanto tale. La vita, che, con le dichiarazioni dei diritti, era stata investita come tale del principio di sovranità, diventa ora essa stessa il luogo di una decisione sovrana. Il *Führer* rappresenta appunto la vita stessa in quanto decide della propria consistenza biopolitica. [...] I medici Karl Brand e Viktor Brack che, come responsabili del programma, furono condannati a morte a Norimberga, dichiararono, dopo

28 Ivi, p. 155.

29 Ivi, p. 156.

la condanna, di non sentirsi colpevoli, perché il problema dell'eutanasia si sarebbe presentato nuovamente. L'esattezza della previsione era scontata...³⁰

Agamben si chiede anche perché, quando i vescovi portano a conoscenza dell'opinione pubblica il programma, non si solleva alcuna voce di condanna o di protesta da parte dei medici. La ragione è un tratto distintivo della biopolitica moderna: l'integrazione fra medicina e politica. Il medico non è un semplice esecutore di ordini impartiti dal politico, ma anche un esperto che – in una società fondata sulla divisione del lavoro e sulla competenza specialistica – il politico *deve* ascoltare. Medico e sovrano si scambiano le parti. In altri termini, nella civiltà moderna, la scienza ha un ruolo anche nell'esercizio del potere sovrano.

Avendo posto al centro dell'attenzione il «corpo biologico della nazione», considerato una ricchezza esso stesso al pari di altre risorse naturali ed economiche, il nazionalsocialismo non poteva non trasformare radicalmente *ipso facto* i compiti stessi della medicina. Il medico è chiamato a collaborare a un'economia umana razionalizzata, al fine di accrescere il livello di forza e salute del popolo, visto come una variabile economica tra le altre e, finanche, più importante delle altre.

Il filosofo romano passa poi ad analizzare l'esercizio del biopotere nei campi di sterminio. Parte da un'interessante premessa: non può essere il mero razzismo la molla di questa iniziativa, se si considera che lo stesso Hitler pare consapevole nel *Mein Kampf* che sul piano biologico non è affatto semplice definire il concetto di «razza pura». Se non è il termine «razzismo [...] la qualificazione più corretta per la biopolitica del terzo Reich», qual è l'orizzonte ideologico che ne fa da cornice? Secondo Agamben, la politica nazionalsocialista si muove in un orizzonte in cui la «cura della vita», ereditata dalla settecentesca scienza della polizia, «si assolutizza, fondendosi con preoccupazioni di ordine propriamente eugenetico»³¹.

Agamben si riallaccia così al discorso di Foucault, dopo essersi da esso parzialmente allontanato. Il pensatore francese – come abbiamo visto – individua un importante punto di svolta biopolitico nel XVIII secolo, quando De Lamare, Frank e von Justi elaborano una scienza della polizia che ha come obiettivo esplicito la cura della popolazione in tutti i suoi aspetti, al fine di accrescere la potenza interna dello Stato.

A sostegno di questa tesi, Agamben porta gli esperimenti scientifici svolti dai ricercatori medici tedeschi su cavie umane, le VP (*Versuchepersonen*). Essi sono «universalmente considerati come uno dei capitoli più infami nella storia del regime nazionalsocialista»³². Agamben afferma che leggere i protocolli di ricerca e ascoltare le testimonianze dei sopravvissuti «è un'esperienza così atroce, che la tentazione di considerare questi esperimenti unicamente come degli atti sadico-cri-

³⁰ Ivi, pp. 157-158.

³¹ Ivi, p. 163.

³² Ivi, p. 172.

minali che nulla hanno a che fare con la ricerca scientifica è molto forte»³³. Tuttavia, non è così. A dimostrazione di questo fatto, il filosofo ricorda che gli esperimenti sui prigionieri non sono un fenomeno circoscritto ai campi di sterminio nazisti. Gli avvocati difensori dei medici tedeschi, al processo di Norimberga, portano prove a sostegno del fatto che anche in altri paesi venivano svolti esperimenti scientifici su larga scala nelle carceri. Erano prassi. Gli avvocati mettono particolarmente in imbarazzo i giudici – che erano per lo più americani – dimostrando che pochi anni prima, negli Stati Uniti d’America, erano stati infettati deliberatamente ottocento detenuti col plasmodio della malaria, allo scopo di testare terapie e trovare un antidoto al paludismo. La difesa cita anche casi di detenuti americani infettati con la pellagra o addirittura la lebbra e deceduti in seguito agli esperimenti.

I giudici americani escono dall’imbarazzante situazione appellandosi al criterio del deliberato consenso dei condannati. Rispondeva al vero che, negli USA, era prassi proporre pericolosi esperimenti ai condannati a morte e ai prigionieri di lungo corso, ma ad essi veniva promessa la libertà nel caso fossero sopravvissuti e, ad ogni buon conto, veniva chiesto di porre la propria firma su un pezzo di carta. Nessun consenso scritto era richiesto agli internati ebrei nei campi tedeschi.

Agamben non nasconde la propria perplessità di fronte a questa soluzione giuridica e mette in evidenza «l’evidente ipocrisia di simili documenti». Come si può parlare di libera volontà e di consenso nel caso di un condannato a morte? Qualora i nazisti avessero avuto l’accortezza di fare firmare simili dichiarazioni agli zingari o agli ebrei su cui svolgevano gli esperimenti, sarebbero stati *ipso facto* scagionati dalle infamanti accuse? La presenza di tali documenti, con tanto di timbri e controfirme, avrebbe forse restituito agli esperimenti mortali su cavie umane un’aura di eticità agli occhi dei benpensanti giudici americani?

Di fronte alle prove che gli esperimenti scientifici su cavie umane sono prassi nell’ambito medico in tutto il mondo occidentale, gli autori del rapporto del processo di Norimberga sottolineano un’ulteriore elemento differenziante: gli esperimenti americani avvengono in un regime democratico, mentre quelli nazisti avvengono in un regime totalitario e, perciò – nella misura in cui hanno successo – fortificano un sistema politico sbagliato, insensato. La colpa degli scienziati tedeschi era dunque, innanzitutto, politica e non etica. Erano dalla parte sbagliata. Davano potere, nella misura in cui la scienza è potenza, all’ideologia nazional-socialista³⁴. Come dire: se sei democratico puoi vivisezionare i prigionieri, se sei nazista non lo puoi fare.

Agamben invita a guardare l’intero fenomeno con occhi diversi. Sostiene che «la sola posizione eticamente corretta sarebbe stata di riconoscere che i precedenti allegati dalla difesa erano pertinenti, ma che essi non diminuivano in nulla la re-

33 Ivi, p. 173.

34 Ivi, p. 176.

sponsabilità degli imputati»³⁵. Il che avrebbe però implicato un *mea culpa* e una severa riflessione anche da parte degli Alleati. Il filosofo romano non fa dunque mancare il proprio giudizio etico negativo, ma svela tutta l'ipocrisia di chi vuole circoscrivere il fenomeno nazionalsocialista, separarlo dalla storia dell'Occidente, porlo al di fuori delle categorie politiche tradizionali, e al contempo attribuire allo sterminio degli ebrei un significato sacrificale, trasferendolo aldilà della dimensione umana della storia. Queste le sue parole:

Da questo punto di vista, l'aver voluto restituire allo sterminio degli ebrei un'aura sacrificale attraverso il termine «olocausto» è un'irresponsabile cecità storiografica. L'ebreo sotto il nazismo è il referente negativo privilegiato della nuova sovranità biopolitica e, come tale, un caso flagrante di *homo sacer*, nel senso di vita uccidibile e insacrificabile. La sua uccisione non costituisce perciò, come vedremo, né un'esecuzione capitale né un sacrificio, ma solo l'attuazione di una mera «uccidibilità» che inerisce alla condizione di ebreo come tale. La verità difficile da accettare per le stesse vittime, ma che pure dobbiamo avere il coraggio di non coprire di veli sacrificali, è che gli ebrei non sono stati sterminati nel corso di un folle e gigantesco olocausto, ma letteralmente, come Hitler aveva annunciato, «come pidocchi», cioè come nuda vita. La dimensione in cui lo sterminio ha avuto luogo non è né la religione né il diritto, ma la biopolitica³⁶.

Questa impostazione è stata criticata, in particolare, da Paul Rabinow e Nikolas Rose, in un articolo apparso nel 2006, intitolato *Biopower Today*³⁷. I due studiosi notano che più di un quarto di secolo è trascorso dalla formulazione dei concetti di biopolitica e biopotere, eppure, nonostante l'umanità sia trionfalmente entrata in quello che è stato definito «il secolo biotech», sorprendentemente è stato dedicato poco lavoro per trasformare i suggerimenti abbozzati da Foucault in affilati strumenti analitici. Notano sconsolati che il termine «biopower» è oggi piuttosto usato per indicare le energie rinnovabili di origine biologica. E, invece, questi strumenti di inchiesta critica potrebbero rivelarsi utilissimi per esplorare quello che è stato definito il «complesso bioetico», ovvero quella *governance* delle bioscienze e delle loro applicazioni che si esercita tra commissioni e aule giudiziarie, parlamenti e ospedali, e che decide il significato della vita e della morte, dell'umano e del non umano, in pratiche come l'aborto e l'eutanasia, i trapianti d'organo e le terapie a base di staminali, la fecondazione in vitro e la clonazione.

Nell'ultimo mezzo secolo, come mai in precedenza, abbiamo visto l'emergere di regolamenti e leggi – di segno obbligatorio, permissivo o proibitivo – e il proliferare di autorità normative dedicate al *bios*. Ora bisognerebbe dare corpo a questa

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ivi*, pp. 126-127.

³⁷ P. Rabinow, N. Rose, *Biopower Today*, «BioSocieties», 1, 2006, pp. 195-217.

analisi, riempiendo di contenuti il programma di ricerca foucaultiano. Nell'articolo, Rabinow e Rose forniscono alcuni esempi concreti della concezione che hanno in mente. Esplorano diversi problemi in termini di biopotere, come quello della mappatura genetica dell'umanità e quello correlato della *genomic medicine*.

Tuttavia, ritengono che a rallentare questo programma intervenga anche il ruolo dominante che ha assunto l'*Italian Theory* nel campo degli studi biopolitici. In questo discorso, si innesta la critica al pensiero di Agamben e (come vedremo più in dettaglio nel prosieguo) di Toni Negri.

Agamben viene criticato per l'associazione troppo stretta che stabilisce tra biopolitica e campi di sterminio. Indubbiamente, dicono Rabinow e Rose, l'olocausto è una delle forme che il biopotere ha assunto storicamente. Una popolazione può essere suddivisa su basi razziali e, in seguito a questa suddivisione, possono essere messe in atto politiche di esclusione, incarcerazione o uccisione di coloro che sono considerati "inferiori" o "indesiderati" rispetto a ciò che è più sano e più puro. È anche vero che il biopotere si presenta sempre con due facce, una luminosa e una oscura. Lo stesso nazionalsocialismo – notano gli autori di *Biopower Today* – ha proposto non solo una politica di morte, ma anche una politica di vita. I medici del Terzo Reich hanno mosso guerra al tabagismo, hanno protetto i cittadini dall'esposizione all'amianto, si sono preoccupati dell'abuso di medicinali nelle terapie e di raggi X nell'attività diagnostica, hanno sottolineato l'importanza di assumere alimenti senza ingredienti petrolchimici e conservanti, hanno fatto campagne a favore del pane integrale e dei cibi ricchi di vitamine³⁸.

Il problema è che, quand'anche fosse vero che le premesse filosofiche delle politiche di vita e di morte sono le stesse, quelle premesse filosofiche non implicano *necessariamente* i campi di sterminio. Non c'è nessun determinismo storico-sociale in atto. Perciò, Rabinow e Rose rimarcano che «l'olocausto non è né esemplare della tanatopolitica, né il volto oscuro del biopotere»³⁹.

Condividiamo in parte la preoccupazione di Rabinow e Rose. L'associazione troppo stretta tra biopolitica e nazismo è pericolosa, perché nel dibattito pubblico imperversa una nota fallacia nota come "reductio ad hitlerum" o "reductio ad nazium". Non pochi cittadini e politici (e talvolta anche intellettuali) sono convinti che per dimostrare l'inopportunità di una politica sia sufficiente dimostrare che è stata messa in atto anche dai nazisti. Per esempio, gli ecologisti e gli animalisti sono talvolta accusati di *essere nazisti*, giacché Adolf Hitler amava la natura e gli animali, tanto da voler vietare la caccia. Sebbene errata sul piano logico, questa strategia ottiene spesso effetti sul piano psicologico: scredita l'interlocutore, lo costringe alla difensiva, perché pochi hanno il coraggio di dire apertamente che, su una qualsiasi questione, *i nazisti avevano ragione*. Sostenere che il genocidio pianificato è la forma più autentica di biopotere significa screditare di riflesso tutte le

38 Ivi, p. 201.

39 «Holocaust is neither exemplary of thanatopolitics, nor the hidden dark truth of biopower». *Ibidem*.

politiche volte a diffondere salute e longevità tra la popolazione. Se il campo di concentramento o di sterminio è il “male assoluto”, il sistema sanitario nazionale finisce per diventare un “male minore”, ma comunque “un male”.

Ci pare, tuttavia, che Agamben stia sostenendo una tesi leggermente diversa. Ponendo sotto la lente d'ingrandimento il nazismo, non sta affatto associando a doppio filo la biopolitica al razzismo. Al contrario sta svincolando *parzialmente* il nazismo dal razzismo, per mostrare che sotto la superficie opera un'altra forza.

Che lo stesso razzismo possa essere visto come un mero pretesto per l'esercizio del biopotere, che è l'autentica ambizione di ogni potere sovrano, può trovare conferma in alcune circostanze storiche. Per comprendere questo delicato passaggio, è necessario separare il piano della filosofia politica dal piano della prassi politica. Sul piano teorico, Hitler sostiene che l'igiene razziale non è una libera scelta, ma un dovere che grava sul popolo e sui politici che lo guidano. Un dovere che trova fondamento nelle leggi della natura, le quali, a loro volta, sono riconducibili alla volontà di Dio (il Dio cristiano). Nel *Mein Kampf*, si legge:

Questo avvelenamento del nostro sangue, di cui non si rendono conto centinaia di migliaia di Tedeschi, è oggi procurato sistematicamente dall'ebreo. Sistematicamente questi neri parassiti del popolo corrompono le nostre giovani, bionde, inesperte fanciulle, rovinando così qualcosa che è insostituibile. Entrambe, sì, entrambe le confessioni cristiane assistono indifferenti a questa profanazione e distruzione d'una creatura nobile, unica, donata alla Terra dalla grazia divina. Ma per l'avvenire del mondo non importa che i cattolici vincano i protestanti o i protestanti i cattolici: importa che l'uomo ario si conservi o perisca. Eppure, oggi, le due confessioni non combattono contro il distruttore dell'uomo ario ma cercano di distruggersi a vicenda. Chi ha sentimenti nazionali ha il sacro dovere (ciascuno secondo il suo proprio credo) di fare in modo che non si parli solo della volontà di Dio, ma la si adempia e non si lasci profanare l'opera di Dio. Perché la volontà di Dio diede un giorno agli uomini la loro figura, il loro temperamento e le loro facoltà. Chi guasta l'opera di Dio, dichiara guerra al Signore del Creato e alla volontà di Dio⁴⁰.

In questo preciso senso, la Germania nazionalsocialista non è teorizzata semplicemente come una “biocrazia”, ma come una “teobiocrazia”. Le leggi della biologia non sono assunte come il termine ultimo del ragionamento hitleriano, giacché si suppone che l'esistenza stessa delle razze, e la superiorità di una di esse rispetto alle altre, risponda a un piano divino che non deve essere turbato con matrimoni misti.

Fra la teoria e la pratica vi è, però, uno iato. In linea teorica, i tre popoli ariani, le tre nazioni in cui predomina l'elemento teutonico, sono la Germania, la Gran Bretagna e gli Stati Uniti d'America. Essi dovrebbero unirsi in una santa alleanza

40 A. Hitler, *La mia battaglia*, Bompiani, Milano 1940, p. 92.

per conservare e rafforzare la razza ariana. A questi paesi è aggiunta l'Italia, nonostante il suo Meridione venga presentato nel *Mein Kampf* come un caso esemplare di quella degenerazione razziale che si deve evitare ad ogni costo. Sennonché, come lo stesso Hitler riconosce, «la premessa dell'intreccio dei destini di popoli non è mai la stima e la simpatia reciproca, ma la previsione che ambi i contraenti vi trovino la loro convenienza»⁴¹.

Ecco allora che la politica delle alleanze, nel corso della guerra, prende tutt'altra direzione. Hitler non esita a stringere alleanze con nazioni di qualsiasi razza e religione. Oltre a combattere a fianco del Giappone (che, nel *Mein Kampf*, aveva definito una nazione tecnologicamente sviluppata solo per meriti altrui), la Germania appoggia anche le rivolte arabe in Iraq e Siria. Inquadra persino nelle proprie unità militari, e in particolare nelle Waffen SS, soldati di altre razze e religioni. Se la *13te Waffen-Gebirgs-Division der SS Handschar* arruolava prevalentemente musulmani di origine bosniaca e albanese, dunque ancora etnicamente europei, la *Legion Freies Arabien* inquadra anche soldati arabi e africani, dunque semiti o di pelle nera, mentre soldati indiani marciavano sotto le insegne naziste della *Indische Freiwilligen Legion der Waffen-SS*. In Finlandia, sul fronte russo, i tedeschi combattevano fianco a fianco con gli ebrei finlandesi. Si contano almeno trecento soldati ebrei impegnati nell'Operazione Barbarossa, due dei quali hanno ricevuto la croce di ferro nazista: il maggiore Leo Skurnik, per avere salvato la vita di seicento uomini, tra i quali membri delle SS, e il soldato Salomon Klass, che ha perso un occhio durante la Guerra d'Inverno. Della croce di ferro è stata ritenuta meritevole anche l'infermiera ebrea Dina Poljakoff⁴².

Sebbene l'ossessione etno-identitaria del nazismo sia un fatto innegabile, di fronte a questi eventi, comprendiamo che nella gerarchia delle priorità naziste essa può essere posta su un gradino leggermente inferiore rispetto alla vocazione autoritaria in sé e per sé. Indicativo, a proposito, è un colloquio intervenuto tra Joseph Goebbels, il ministro della propaganda del Terzo Reich, e Fritz Lang, il regista di Metropolis, a noi noto tramite le testimonianze di quest'ultimo.

Goebbels: «Noi vogliamo che il cinema tedesco sia come il cinema che lei ha fatto; lei è il nostro modello e noi siamo i suoi grandi ammiratori».

Lang: «Signor ministro, c'è un fatto di cui forse lei non è a conoscenza. Mio padre è discendente di una antica famiglia di contadini tedeschi e mia madre è cresciuta come cattolica... ma i suoi genitori sono ebrei».

Goebbels: «Caro Lang, non sia ingenuo. Chi è ebreo e chi è ariano lo decidiamo noi».

Quel «lo decidiamo noi» dice tutto. Dietro quella frase c'è una concezione assolutistica del potere, di tipo hobbesiano. Il potere sovrano è tale soltanto se è po-

41 Ivi, p. 118.

42 P. Kendall, *The Jews who fought for Hitler*, «The Telegraph», 9 marzo 2014.

tere assoluto, *ab solutus*, sciolto da, libero da qualsiasi vincolo. È l'antitesi della nomocrazia, della sovranità della legge. Se i nazisti accettassero il razzismo come principio ultimo e insindacabile della propria dottrina politica, ricadrebbero di peso nella nomocrazia. Si sottometterebbero a una legge ferrea. Nel momento stesso in cui ponessero una tale legge di natura al di sopra della volontà del loro *Führer*, incarnazione della volontà del popolo, cesserebbero di essere "liberi".

Ecco perché potrebbe avere ragione Agamben, quando dice che la mera equazione fra nazismo e razzismo rappresenta una lettura parziale di quell'evento storico. Il potere di vita e di morte è ciò che importa davvero al sovrano assoluto. Per il Terzo Reich, più che un dato biologico, l'ebreo rappresenta un "nemico metafisico", la cui funzione simbolica è quella di dare un punto riferimento negativo all'identità del popolo tedesco. A sua volta, la solidarietà psicologica del popolo è elemento imprescindibile per garantire al partito nazionalsocialista un potere sovrano assoluto.

Gli ebrei vengono denazionalizzati, privati della cittadinanza, spogliati di ogni diritto, ridotti a nuda vita, e infine condotti nei campi di concentramento ove muoiono di stenti o vengono uccisi come insetti. Ma il disprezzo che i nazisti nutrono nei confronti degli ebrei e che li induce a declinare la biopolitica in termini di tanatopolitica non è un fenomeno improvviso, folle, inspiegabile. Si tratta di un disprezzo che non solo caratterizza i rapporti tra altre nazioni, ma che si ritrova anche nei rapporti tra élite e popolo, all'interno di una stessa nazione. Quell'esclusione dal corpo sociale subita dagli ebrei nella Germania nazista è, in qualche misura, facendo naturalmente le debite proporzioni, subita da sempre anche dalle classi inferiori di tutte le società europee, tanto che lascia residui persino nel linguaggio.

In *Mezzi senza fini*, una collezione di studi preparatori a *Homo sacer*, Agamben nota un'interessante ambiguità semantica: «L'italiano *popolo*, il francese *peuple*, lo spagnolo *pueblo* (come gli aggettivi corrispondenti *popolare*, *populaire*, *popular* e i tardolatini *populus* e *popularis* da cui tutti derivano) designano, tanto nella lingua comune che nel lessico politico, sia il complesso dei cittadini come corpo politico unitario (come in «popolo italiano» o in «giudice popolare») che gli appartenenti alle classi inferiori (come in *homme du peuple*, *rione popolare*, *front populaire*). Anche l'inglese *people*, che ha un senso più indifferenziato, conserva, però, il significato di *ordinary people* in opposizione ai ricchi e alla nobiltà»⁴³.

Poiché tale ambiguità pare tutto fuorché casuale, il filosofo romano conclude che essa «deve riflettere un'anfibolia inerente alla natura e alla funzione del concetto *popolo* nella politica occidentale. Tutto avviene, cioè, come se ciò che chiamiamo popolo fosse, in realtà, non un soggetto unitario, ma un'oscillazione dialettica fra due poli opposti: da una parte, l'insieme *Popolo* come corpo politico integrale, dall'altra il sottoinsieme *popolo* come molteplicità frammentaria di corpi bisognosi

43 G. Agamben, "Che cos'è un popolo?", in Id., *Mezzi senza fini*, cit.

ed esclusi; là un'inclusione che si pretende senza residui, qua un'esclusione che si sa senza speranze; a un estremo, lo Stato totale dei cittadini integrati e sovrani, all'altro la bandita – corte dei miracoli o campo – dei miserabili, degli oppressi, dei vinti»⁴⁴.

Per Agamben questa ambiguità semantica si riflette nella questione biopolitica, giacché «la costituzione della specie umana in un corpo politico passa attraverso una scissione fondamentale» e «nel concetto *popolo*, possiamo riconoscere senza difficoltà le coppie categoriali che abbiamo visto definire la struttura politica originale: nuda vita (*popolo*) ed esistenza politica (*Popolo*), esclusione e inclusione, *zoè* e *bíos*. *Il popolo porta, cioè, già sempre in sé la frattura biopolitica fondamentale. Esso è ciò che non può essere incluso nel tutto di cui fa parte e non può appartenere all'insieme in cui è già sempre incluso*»⁴⁵.

Prendendo spunto da queste osservazioni, potremmo essere indotti a vedere l'emergere dei movimenti nazionalisti e socialisti, nel Novecento, come due tentativi sinceri di eliminare una volta per tutte la frattura di cui parla Agamben, facendo coincidere Popolo e popolo nella coscienza collettiva della "Nazione" o della "Società" – termini privi di questa ambiguità semantica. Resta tuttavia evidente che il prezzo pagato per raggiungere lo scopo, perlomeno nei due casi più eclatanti di nazionalismo e socialismo realizzati – il Terzo Reich e l'Unione Sovietica –, è stato molto alto. Si è eliminata l'esclusione delle classi inferiori, generando nel contempo altre esclusioni. Nel caso del nazionalsocialismo, si è operata la ricomposizione della frattura espellendo di forza dal corpo sociale germanico gli elementi indesiderati sul piano biologico, riducendo a nuda vita in particolare gli ebrei. Nel caso del comunismo sovietico il ruolo dei pidocchi da schiacciare è stato assegnato non a un'etnia, quanto a un'intera classe sociale, quella dei Kulaki, circa dieci milioni di piccoli proprietari terrieri che vengono quasi interamente annientati.

Anche questo è un caso che meriterebbe di essere riletto attraverso la categoria dell'*Homo sacer*. «Se il nazismo ci appare ancora come un enigma e se la sua affinità con lo stalinismo (su cui H. Arendt ha tanto insistito) resta ancora inspiegata, ciò è perché abbiamo ommesso di situare il fenomeno totalitario nel suo complesso nell'orizzonte della biopolitica»⁴⁶. Ma Agamben si spinge persino oltre e, seppur con una certa prudenza, avanza «la tesi di un'intima solidarietà fra democrazia e totalitarismo», così come Leo Strauss aveva affermato una convergenza segreta tra comunismo e liberalismo, aldilà di quelle che sono le palesi differenze. Soltanto respingendo la tentazione di autoassolversi additando il "male assoluto" nel campo opposto, soltanto riconoscendo l'intima unione di totalitarismo e democrazia, si potrà muovere «verso quella nuova politica che resta in gran parte da inventare»⁴⁷.

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*.

46 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 165.

47 Ivi, p. 14.

3. TONI NEGRI: MOLTITUDINI E CYBORG

Quello di Toni Negri, o Antonio Negri, è un nome che genera reazioni contrastanti. Per gran parte dell'opinione pubblica italiana, Negri è il "cattivo maestro" – secondo una definizione coniata da Indro Montanelli – che ha spinto tanti giovani verso la violenza politica. È il professore ordinario di "Dottrina dello Stato" che trama contro lo Stato. È il terrorista finito in carcere nel 1979, evaso dopo quattro anni di carcerazione preventiva grazie all'elezione in Parlamento nelle liste del Partito Radicale (con tredicimila preferenze personali), e condannato a trent'anni di reclusione in contumacia per "associazione sovversiva e banda armata" (pena poi ridotta). È l'ideologo del terrorismo rosso, espatriato in Francia e sfuggito all'extradizione grazie alla "dottrina Mitterrand" che gli consente di continuare a insegnare, all'Università di Parigi-VIII e al *Collège International de philosophie*, insieme a personalità come Jacques Derrida, Gilles Deleuze e Michel Foucault. È il leader di Autonomia Operaia tornato in carcere nel luglio del 1997 per scontare il residuo di pena e al quale è poi stata concessa la semilibertà tra tante polemiche⁴⁸. È ora un uomo libero che, però, secondo Montanelli doveva essere "impiccato". Per alcuni, è ancora "il capo delle Brigate Rosse", l'uomo che ha telefonato alla famiglia di Aldo Moro annunciando l'esecuzione dello statista, secondo il cosiddetto "teorema Calogero", poi confutato, ma non ancora completamente rimosso dalla memoria collettiva.

All'estero, invece, l'immagine dominante di Toni Negri è quella di un perseguitato politico, un intellettuale arrestato per le sue idee, un uomo accusato da pentiti in cambio della libertà e della protezione dello Stato, con i quali il sistema giudiziario italiano – allora basato sul principio inquisitorio – non ha permesso il confronto. Ma, soprattutto, all'estero, è considerato un *top thinker*, uno degli intellettuali più influenti dei nostri tempi. Il *Time*, nel 2001, lo ha inserito tra i sette principali "innovatori" del pianeta⁴⁹. Nel 2014, *Foreign Policy* lo ha inserito nella sua top-100 dei "Leading Global thinkers", i pensatori leader a livello mondiale⁵⁰.

A prescindere dal fatto che si condividano o meno le sue idee, o che il personaggio suscitì simpatia o antipatia per le sue burrascose vicende biografiche, l'influenza di Negri sul pensiero contemporaneo è un dato oggettivo. L'arresto nel 1979, anche se l'interessato ne avrebbe probabilmente fatto a meno, ha innescato un processo che ne ha influenzato il percorso intellettuale e la ricezione. La latitanza lo ha sprovvincializzato, lo ha portato ad inserirsi nei gangli dell'intelligenza francese, a diventare consulente del Presidente del Venezuela Hugo Chavez e del Presidente del Brasile Luiz Inácio Lula da Silva, e a diventare uno dei guru del

48 Toni Negri ottiene la semilibertà. L'ex leader di Autonomia operaia sta scontando la condanna per il processo "7 aprile". *Immedie le polemiche*, «la Repubblica», 5 agosto 1999.

49 M. Elliot, *One World, After All*, «Time», 9 dicembre 2001.

50 *A World Disrupted: 100 Leading Global Thinkers*, «Foreign Policy», November/December 2014.

movimento no-global, in concomitanza con le rivolte di Seattle e di Genova, anche se in realtà Negri ha sempre sottolineato gli aspetti positivi della globalizzazione, vista come tormentato preludio di una trasformazione antropologica decisiva.

L'opinione pubblica italiana che si è meravigliata per i riconoscimenti internazionali tributati a Negri era, probabilmente, più attenta ai fatti di cronaca che non al mercato editoriale. Quello che è accaduto nel frattempo è che Negri, tra le altre cose, ha pubblicato una trilogia in lingua inglese, scritta a quattro mani con Michael Hardt, i cui volumi sono stati tradotti in molte lingue e sono diventati best seller: nel 2000 è uscito *Empire*, nel 2004 è uscito *Multitude*, e nel 2009 *Commonwealth*⁵¹.

I tre volumi sono apparsi anche in italiano, con i titoli *Impero*, *Moltitudine* e *Comune*⁵², tutti editi da Rizzoli, raggiungendo buoni risultati di vendita, per quanto inferiori a quelli ottenuti in altri paesi industrializzati. Il solo *Impero* ha venduto nel mondo più di mezzo milione di copie. La trilogia ha venduto nel solo Giappone 50.000 copie, a fronte delle 7.000 copie vendute in Italia⁵³.

In questa trilogia e in altre sue opere minori, i concetti di biopolitica e biopotere assumono un ruolo centrale. E non poteva essere altrimenti, dato che il confronto con Foucault è uno degli assi portanti di tutta l'opera di Negri. Tra i meriti che possiamo riconoscere al filosofo padovano c'è quello di avere chiarito che il pensatore francese non impernia il proprio discorso su una critica cripto-luddista della modernità. Questo chiarimento emerge, per esempio, quando Negri prende in esame il tentativo foucaultiano di conciliare Marx e Nietzsche. Il passo è piuttosto lungo, ma merita di essere riportato nella sua interezza.

In questo contesto si può anche avanzare – ed è il terzo punto che vorrei considerare – nell'analisi della trasformazione della “composizione tecnica” della forza-lavoro, insistendo sul rapporto che la soggettivazione antagonista oppone al comando capitalista. In una prospettiva foucaultiana, di analisi delle “tecnologie di sé”, può essere infatti approfondita l'efficacia del lavoro-vivo quand'esso si appropria di quote di “capitale fisso”. Ciò significa che la forza-lavoro non

51 M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Harvard University Press, 2000; Id., *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin Press, New York 2004; Id., *Commonwealth*, Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

52 M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002; Id., *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano 2004; Id., *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010.

53 Il dato è del 2013. Lo riporta Pio d'Emilia nel corso di un'intervista, in Giappone, ove si afferma che Negri è «stato accolto giustamente come uno degli intellettuali più autorevoli del Secolo», e si ricorda che l'Asahi Shimbun, il secondo quotidiano per vendite nel Sol Levante, gli «ha dedicato un'intera pagina, l'anno scorso, nel giorno di Capodanno, che in Giappone è un giorno sacro... Toni Negri qui è sicuramente l'italiano che dopo Gramsci ha venduto più libri». Cfr. P. D'Emilia, *L'Impero colpisce ancora... Toni Negri in Giappone*, <www.youtube.com>, 20 aprile 2013.

solo subisce l'assoggettamento del modo di produzione capitalistico ma che, soggettivandosi al livello di capitale cognitivo, reagisce costituendo nuove figure di lavoro-vivo. Esse si appropriano di frazioni di capitale fisso e così sviluppano una superiore produttività. Attorno a questo tema è oggi possibile cogliere la caratteristica "eccedenza" del lavoro-vivo cognitivo e di approfondire l'analisi della sua produttività biopolitica⁵⁴.

Foucault ci permette di reinterpretare e attualizzare Marx mostrandoci che, dietro alla trasformazione del lavoro, in realtà, opera una trasformazione ancora più radicale: la trasformazione dell'uomo stesso. È in atto una mutazione antropologica che va ricondotta, geneticamente, alla *potenza tecnologica*. Sebbene questa trasformazione bio-cognitiva prenda corpo nell'ambito di un sistema capitalistico di sfruttamento, essa ha comunque vita propria, può resistere al sistema e finanche affrancarsi da esso. Anzi, la soggettivazione della forza-lavoro a livello di capitale cognitivo è la preconditione dell'affrancamento.

È su questo preciso aspetto che si palesa tutta la distanza di Michel Foucault da Noam Chomsky nel corso di un dibattito risalente al 1971, divenuto leggendario, sul concetto di "natura umana"⁵⁵. Se per Chomsky la "natura umana" è la pietra d'angolo sulla quale va costruita l'emancipazione dell'uomo, attraverso una lotta per i diritti individuali, Foucault sostiene al contrario che il concetto stesso di natura umana, così come il concetto di bontà o di giustizia, nonché i diritti dell'uomo che traggono linfa da queste categorie, sono il prodotto della nostra attuale forma di civilizzazione, del sistema capitalistico-borghese, così come si è venuto a formare storicamente. Pertanto, l'attuale idea di natura umana non può servire a realizzare una rivoluzione sociale che intenda sovvertire il sistema a partire dalle sue fondamenta. Al contrario, può essere d'impiccio.

Ciò che sfugge a Chomsky ma non a Foucault, è che alla base della rivolta del proletariato non c'è un afflato "ético", non ci sono i concetti e i sentimenti borghesi di "bontà" e "giustizia". L'intellettuale francese risponde al collega americano, precisamente, con queste parole:

Je vous dirai que le prolétariat ne fait pas la guerre à la classe dirigeante parce qu'il considère que cette guerre est juste. Le prolétariat fait la guerre à la classe dirigeante parce que, pour la première fois dans l'histoire, il veut prendre le pouvoir⁵⁶.

54 A. Negri, *Un'esperienza marxista di Foucault. Relazione al Colloque Marx-Foucault, Nanterre, 18-19 dicembre 2014*, <www.euronomade.info>, 26 agosto 2015 (accesso).

55 Dibattito di cui conserva memoria la rete: *Debate Noam Chomsky & Michel Foucault: On Human Nature*, <www.youtube.com/watch?v=3wfNl2L0Gf8>, 13 marzo 2013 (accesso).

56 *Ibidem*.

L'idea di "presa del potere" fa erroneamente pensare che esso sia semplicemente concentrato in un Leviatano da espugnare. In realtà, deve già esistere potere nella classe antagonista, affinché l'azione abbia successo. Certo, non sarà potere legislativo, esecutivo o giudiziario, ma sarà comunque potere. Per esempio, potere cognitivo, produttivo o magari militare. Solo così può determinarsi la situazione di una contrapposizione dialettica tra il potere che cala dall'alto e il potere che resiste dal basso, secondo lo schema classico marxista.

Nelle elaborazioni successive, Foucault individua il potere come diffuso anche a livello "microfisico"⁵⁷. C'è innanzitutto un intricato groviglio di rapporti di potere, che avvolge comunità, gruppi umani, famiglie e individui, a livello microscopico. Soltanto nella misura in cui questi soggetti iniziano a cooperare, a unirsi, a consolidarsi in un corpo collettivo politico, può nascere una dinamica del potere riconoscibile a livello macroscopico. Possiamo, allora, chiederci se è corretto porre negli stessi termini anche la questione del biopotere.

Il termine "biopotere" ricorre continuamente nelle pagine di *Impero*. Già nell'esordio, Negri e Hardt ci comunicano che l'Impero, un'entità politica senza confini, dotata di enormi poteri di oppressione e distruzione, che predica la pace ma ha le mani sporche di sangue, con una *governance* mondiale che gestisce il potere per conto di aziende multinazionali e banche transnazionali, rappresenta la forma paradigmatica del biopotere. Il concetto viene ribadito nelle pagine finali del libro, ove si rileva che l'Impero è la forma estrema del biopotere, in quanto assoluta inversione del potere della vita⁵⁸. Il biopotere sembra dunque presentato, *prima facie*, come un'entità intrinsecamente maligna. È ancora qualcosa che si vuole conquistare, così come si vuole conquistare il potere politico in senso generico?

Proseguendo nella lettura, si scopre che il fondamento del mondo biopolitico dell'Impero è il processo di generazione e rigenerazione. Il biopotere non è semplicemente uno stato, ma un "orizzonte" – l'orizzonte dell'ibridazione tra il naturale e l'artificiale, tra i bisogni e le macchine, tra desiderio e organizzazione collettiva dell'economico e del sociale⁵⁹. In un'ottica marxista ciò che si pone all'orizzonte è il bene, non il male. Dunque, si può già intravedere in questa terminologia l'inizio di un rovesciamento del negativo in positivo.

Nel passaggio successivo la negatività viene associata non tanto al biopotere in sé, quanto al comando che si pone sopra di esso, mentre il biopotere è significativamente qualificato come "produttivo". Il paradosso è che la generazione biopolitica, pur essendo stata posta in essere per altre ragioni, trasforma i corpi della moltitudine. Questa trasformazione è valutata come positiva. Lo si capisce dal termine "arricchiti" con cui si qualificano i corpi. I corpi sono arricchiti da *potere*

57 M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1977.

58 «Empire is the ultimate form of biopower insofar as it is the absolute inversion of the power of life». M. Hardt, T. Negri, *Empire*, cit., p. 346.

59 Ivi, p. 389.

cooperativo e intellettuale. Il potere stesso è dunque visto come una ricchezza. Un potere che rende i corpi ibridi e li proietta in una dimensione “oltre misura”⁶⁰.

Sicché, non stupisce che nell’ultima riga del libro il biopotere cambi completamente collocazione e venga infine assorbito nella forza rivoluzionaria.

*This is a revolution that no power will control—because biopower and communism, cooperation and revolution remain together, in love, simplicity, and also innocence. This is the irrepressible lightness and joy of being communist*⁶¹.

La rivoluzione è possibile solo in seguito al costituirsi di un corpo collettivo biopolitico formato da singolarità in cui si è già realizzata la fusione tra l’organico e l’inorganico. Non si può, dunque, fare a meno di notare che la decostruzione della nozione stessa di “natura umana”, invocata da Foucault, non è soltanto la preconditione della rivoluzione sociale, ma anche la preconditione della rivoluzione postumana, ossia del progetto che prende atto della “morte dell’uomo” per andare “oltre l’uomo”.

In uno scritto dedicato proprio a Foucault, Negri ribadisce che la reinterpretazione e l’attualizzazione del pensiero di Marx passa necessariamente attraverso la via postumanista indicata dal filosofo francese.

Come c’è lotta di classe che attraversa la composizione organica di capitale, così c’è – e dovrà sempre più essere assunto in maniera centrale – un elemento macchinico – mosso dalla lotta di classe – che appartiene alla composizione tecnica della forza-lavoro antagonista. Dopo Foucault questo sviluppo del discorso marxiano diviene possibile. Nel rapporto di classe (studiato dopo Foucault), la dimensione ontologica non è uno sfondo ma una macchina produttiva. L’operare comune, l’egemonia produttiva del comune derivano non solo dalla trasformazione del lavoro in macchina cognitiva ma soprattutto dalla trasformazione antropologica che gli sottostà, dalle condotte da cui è nutrita, dalla nuova potenza tecnologica. Se affondano nell’antichità classica, le foucaultiane tecnologie di sé esondano in una nuova antropologia che non ha nessuna caratteristica naturalistica, identitaria – che tuttavia configura l’uomo dopo la “morte dell’uomo”⁶².

Perciò, coglie un punto importante Giovanni Sessa quando afferma che, «assorbiti, non solo politicamente ma esistenzialmente dal sistema, a causa della spazializzazione della stessa realtà “psicologica” delle classi, i neo-marxisti restano in attesa

60 «This negative figure of command over productive biopower is even more paradoxical when viewed from the perspective of corporeality. Biopolitical generation directly transforms the bodies of the multitude. These are, as we have seen, bodies enriched with intellectual and cooperative power, and bodies that are already hybrid. What generation offers us in postmodernity are thus bodies “beyond measure”». Ivi, p. 392.

61 Ivi, p. 413.

62 A. Negri, *Un’esperienza marxista di Foucault*, cit.

del grande cambiamento prodotto dal capitalismo cognitivo delle nuove tecnologie»⁶³. Sessa contrappone a questa prospettiva salvifica, proiettata nel futuro, un percorso sugli itinerari nel “pensiero di Tradizione”⁶⁴, seguendo l’invito di Martin Heidegger a produrre itinerari e non opere. Tuttavia, non c’è necessariamente contrapposizione tra le due prospettive. Non va, infatti, scordato che Foucault non colloca le tecnologie di sé in un futuro a venire, ma ne cerca le radici anche in itinerari di pensiero dell’Antichità classica, o – se si vuole – pagana.

E, proprio su Heidegger, si appunta l’ulteriore elemento di distinguo proposto da Negri, per sgombrare il campo da possibili incomprensioni. «In Heidegger, dove l’essere non è produttivo, la tecnica affoga [...] la produzione in un destino inumano che introduce nella genesi della nuova ontologia un segno di perversione. La tecnica ci restituisce un mondo devastato, waste land...»⁶⁵. L’inumano non è, però, l’unico possibile destino della tecnica, potendosi dispiegare anche un futuro neoumano, oltreumano, postumano.

Questa mutazione antropologica può essere “problematica”, ma nel solo senso della scienza pura, aldilà di ogni giudizio moralistico. A tal proposito, Negri rileva che in Nietzsche e Foucault sembra definirsi un’altra via, rispetto a Heidegger: «Essi assumono infatti l’essere del mondo per quel che esso è, lo scavano per conoscere ciò che esso è divenuto, per manipolare i detriti del passato, la compattezza del presente, l’avventura di ciò che sta davanti – colto nella sua realtà materiale e aperto nella sua temporalità. Per loro vale una spinta a riempire di storia l’ontologia, a stabilire relazioni linguistiche e dispositivi performativi, ricostruzioni genealogiche e volontà di verità, in modo che producano – interagendo – nuovo essere»⁶⁶.

Il nuovo essere al quale Nietzsche vuole aprire la strada è l’*Übermensch*, il superuomo, l’oltreuomo, del quale sono state fornite, dal mondo intellettuale, molte difformi interpretazioni, ma che il pensatore tedesco ha esplicitamente ricondotto *anche* al dato biologico e inquadrato nel paradigma dell’evoluzione della specie. Il postumanesimo che egli sviluppa a livello intellettuale è dunque l’ostetrico del postumano nel mondo reale.

E Foucault? Negri e Hardt riprendono proprio in *Impero* il discorso dell’antiumanismo del pensatore francese, per delinearne meglio i contorni. Qui, mettono in luce un’apparente aporia del pensiero foucaultiano: dopo avere dichiarato la “morte dell’uomo”, vent’anni dopo, nella sua ultima opera sembra riproporre i valori umanistici del Rinascimento, facendo riemergere la “cura di sé” come un potere costituente di auto-creazione. Gli autori non suggeriscono che Foucault abbia cam-

63 G. Sessa, *Affascinanti itinerari nel pensiero di Tradizione. L’Origine o il sempre possibile*, «la Biblioteca di via Senato», anno VII, n. 7/8, luglio/agosto 2015, p. 58.

64 G. Sessa, *Itinerari nel pensiero di Tradizione. L’Origine o il sempre possibile*, Solfanelli, Chieti 2015.

65 A. Negri, *Un’esperienza marxista di Foucault*, cit.

66 *Ibidem*.

biato idea, ma che nel suo lavoro finale venga posta una questione urgente e paradossale: Che cos'è l'umanesimo anti-umanista (o postumano)?⁶⁷.

La domanda non ha facile risposta, ma il paradosso inizia a sciogliersi se si riconosce che alla base dello stesso c'è un equivoco terminologico. Come abbiamo evidenziato anche in *Mutare o perire*⁶⁸, il termine umanesimo (*humanism*) è polisemico e, di conseguenza, assumono significati non univoci anche i termini che lo incorporano: anti-umanesimo, trans-umanesimo, post-umanesimo. Tra i vari significati che può assumere il termine "umanesimo", due spiccano sugli altri. In un primo senso, l'umanesimo è la filosofia che riavvicina l'uomo alla natura, alla vita, al mondo, allontanandolo da Dio, dall'essere trascendente per eccellenza, ovvero è una delle forze spirituali del processo di secolarizzazione che ha indotto l'uomo a staccare gli occhi dal Cielo per rivolgerli alla Terra. In un secondo senso, l'umanesimo è una filosofia che riconosce nell'umanità un *imperium in imperio*, ovvero che eleva l'uomo su un piano ontologico diverso rispetto alla natura, in quanto culmine della creazione, essere creato "ad immagine e somiglianza" di Dio, e gli conferisce un diritto di signoria sul mondo, in virtù della sua trascendenza sostanziale.

Entrambi gli umanesimi sono compresenti nel Rinascimento, giacché si tratta di un periodo storico in cui domina uno spirito sincretico, ecumenico, eclettico. Gli intellettuali e gli artisti rinascimentali riscoprono il Paganesimo, al quale può essere ricondotto il primo umanesimo, ma non abbandonano il Cristianesimo, che è invece la radice del secondo. Cercano di fondere insieme le due prospettive e le religioni dalle quali esse quali scaturiscono.

L'antiumanesimo che elaborano Foucault e Althusser negli anni sessanta del secolo scorso si pone in contrapposizione dialettica al secondo umanesimo, quello di matrice cristiana. Negri sottolinea che il progetto postmoderno degli ultimi decenni riprende, fondamentalmente, la battaglia che aveva già cominciato tre secoli prima Spinoza. In particolare, è spinoziano il tentativo di Donna Haraway di rompere le barriere tra umano, animale e macchina. L'uomo separato dalla natura non esiste. Per "morte dell'Uomo" si intende, precisamente, questo riconoscimento⁶⁹.

Questo antiumanesimo è perfettamente compatibile con il primo umanesimo, quello di matrice pagana, al quale ridanno quota i molti pensatori del Rinascimento che riscoprono e rivitalizzano il piano dell'immanenza, a partire da Nicola Cusano e Marsilio Ficino⁷⁰. Lo stesso recupero della teoria delle idee di Platone e dell'emanazionismo di Plotino non è funzionale al rafforzamento dell'egemonia della trascendenza, come parrebbe logico se si pensa che questi sono i due filosofi greci meno "fedeli alla Terra" della loro genia. In realtà, la netta separazione tra

67 M. Hardt, A. Negri, *Empire*, cit., p. 91.

68 R. Campa, *Mutare o perire. La sfida del transumanesimo*, Sestante Edizioni, Bergamo 2010, pp. 21-41.

69 M. Hardt, A. Negri, *Empire*, cit., p. 91.

70 *Ibidem*.

Creatore e Creato, introdotta nella cultura occidentale dalla *creatio ex nichilo* narrata dalla Bibbia (o, meglio, dalla traduzione e dall'interpretazione tradizionale della stessa), perde forza con l'immissione delle idee platoniche e plotiniane nel tessuto della religione cristiana. Questo accade perché le idee platoniche, non solo trascendono il mondo, ma sono anche immanenti alla natura. Poiché esse sono la ragione costitutiva dei singoli organismi e di tutto l'esistente, finiscono per aprire le porte al panpsichismo, riducendo o annullando la distanza tra divinità e realtà. Per i pagani il mondo, increato ed eterno, era Dio. I Rinascimentali non arrivano esattamente a questa conclusione, ma vi si avvicinano molto. Sarà Spinoza a fare il passo definitivo.

Al contrario, il secondo umanesimo trasferisce la trascendenza di Dio all'uomo e, separando l'uomo dalla natura, ponendolo al di sopra di essa, mette in forma il paradigma della gerarchia sociale e del dominio. In altre parole, crea le categorie del pensiero che rendono possibile anche il dominio assoluto dell'uomo sull'uomo. Il rifiuto della trascendenza che troviamo nell'antiumanesimo e nel primo umanesimo è la "condizione di possibilità" che permette di pensare il potere immanente. La base anarchica della filosofia è riassunta da Negri e Hardt in una formula: *Ni Dieu, ni maître, ni l'homme*.

Nell'ultimo Foucault non c'è, dunque, alcun cambiamento di percorso, alcuna dipartenza dall'idea della "morte dell'uomo" proclamata vent'anni prima, giacché il supposto umanesimo a cui approda è il primo umanesimo, quello che vede l'uomo come appartenente al piano dell'immanenza, libero da ogni ipoteca di "natura umana", immerso nella materia che lo circonda, pronto a fondersi con essa, a ibridarsi con altri esseri per dare origine a forme di vita inedite. Se Foucault non è abbastanza esplicito su questo approdo, Negri e Hardt non lasciano spazio a dubbi:

Once we recognize our posthuman bodies and minds, once we see ourselves for the simians and cyborgs we are, we then need to explore the vis viva, the creative powers that animate us as they do all of nature and actualize our potentialities. This is humanism after the death of Man: what Foucault calls "le travail de soi sur soi," the continuous constituent project to create and re-create ourselves and our world⁷¹.

Quell'umanesimo dopo la morte dell'uomo che procede da Nietzsche e raggiunge Negri, passando per Foucault, non sembra, dunque, così distante da quella filosofia, nata nei laboratori scientifici e riconducibile idealmente al biologo Julian Huxley, che ha assunto il nome di "transumanesimo"⁷².

71 Ivi, p. 92.

72 La possibilità di una convergenza fra postumanismo di matrice postmoderna e il transumanesimo di matrice scienziata è stata discussa in un volume collettaneo curato da Robert Ranisch e Stefan Lorenz Sorgner: *Post- and Transhumanism. An Introduction*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2014.

Sia chiaro che la nostra interpretazione non è incontrastata. Rabinow e Rose sostengono che gli autori di *Impero* sono fuoriusciti dalla visione nietzscheana della *volontà di potenza* per riabbracciare una prospettiva cristiana e francescana, pur declinata in forme non confessionali, che oppone la “gioia di vivere” alla “misera del potere”. In effetti, Negri e Hardt propongono esplicitamente un parallelismo tra la fine dell’Antichità e la fine del capitalismo in questi termini: la caduta dell’Impero romano sta alla crisi dell’Impero globale (a guida americana), come l’ascesa del movimento cristiano sta alla rivoluzione della moltitudine alterglobalista. Inoltre, chiudono il libro con una leggenda su San Francesco d’Assisi, che avrebbe rifiutato ogni disciplina strumentale e opposto una vita semplice e gioiosa alla volontà di potenza e alla corruzione. Il militante comunista del Terzo Millennio è invitato a prendere esempio da Francesco⁷³. Certe incrostazioni giudeo-cristiane dell’impianto di pensiero marxista, talvolta a livello di simbolismi e talaltra di vera e propria incarnazione della gnosi rivoluzionaria, sono del resto ben note.

Chi conosce le altre opere di Negri sa bene, però, che il messaggio di *Impero* non può essere un cristianesimo francescano di ritorno, giacché l’ex leader di Potere Operaio non è mai stato particolarmente incline al comunismo pauperista e nemmeno all’ecologismo. Ha, piuttosto, sempre difeso l’idea di una società in cui una moltitudine potenzialmente ricca, in quanto posseditrice di saperi e capace di manovrare macchine che ormai sono diventate protesi, si libera dell’élite finanziaria che estrae ricchezza da essa, per diventare effettivamente ricca.

Si tratta in fondo dell’idea originale di Marx, aggiornata alla situazione attuale, in cui il plusvalore non è più espropriato direttamente dal capitalista, in fabbrica, ma estratto dagli apparati statali per conto dell’élite finanziaria, utilizzando strumenti coercitivi come la tassazione di beni essenziali alla vita, a partire dall’abitazione di proprietà. È una forma di biopotere che non ha più nemmeno il carattere ambivalente che aveva nell’*âge classique*. Questa forma di biopotere, precarizzando l’esistenza, rendendo difficile anche la riproduzione biologica di una comunità, assume connotati pienamente negativi, nel senso tecnico del termine – negativi della vita. Perciò, la sinistra attuale, avendo assunto la difesa del pubblico e delle tasse come marchio identitario, essendosi resa complice di questa estrazione di plusvalore e di vita, è ormai lontana anni luce dal messaggio di Marx, il quale aveva inteso la statizzazione dei mezzi di produzione e l’imposizione fiscale (tra l’altro, progressiva e non proporzionale) come un rimedio temporaneo, nella fase della dittatura del proletariato. Lo scopo finale del comunismo è, in realtà, l’estinzione dello Stato e, dunque, dell’intero apparato pubblico di potere. Deve estinguersi il potere coercitivo, affinché possa liberarsi pienamente il potere cognitivo e produttivo.

Lo stesso Negri chiarisce in un’intervista che il riferimento a San Francesco è una metafora, ripresa tra l’altro da Machiavelli. Il riferimento è appunto alla sini-

73 Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2000, p. 413.

stra. Così come la Chiesa non esisterebbe più se, di tanto in tanto, non fossero emerse personalità come Francesco d'Assisi che l'hanno riportata al messaggio originario, anche la sinistra ha bisogno di essere riportata al messaggio originario, se si vuole evitarne la dissoluzione.

Più interessante appare la seconda critica mossa da Rabinow e Rose agli autori di *Impero*: essi utilizzano "biopotere" come termine onnicomprensivo e totalizzante, quindi poco utile per analizzare testi e contesti specifici. Il potere investe tutte le forme di vita, ma se tutto è biopotere, nulla è biopotere. Il concetto diventa perfettamente inutile. I due critici affermano, perciò, di non volere seguire le orme di Negri e di voler piuttosto tornare nel solco interpretativo tracciato da Foucault⁷⁴. In altre parole, sostengono la necessità di svincolare lo studio della biopolitica dall'*Italian Theory*.

Il problema è che non si sa esattamente che cosa sia l'*Italian Theory*. Tipicamente, gli stessi esponenti che a questo movimento vengono associati tendono a defilarsi, rendendo difficile ogni definizione. In particolare, si defila il filosofo padovano, che pure sembra esserne la stella polare.

Intervenendo al *Colloque International: "L'Italian Theory existe-t-elle?"*, tenutosi a Parigi il 24-25 gennaio 2014, Negri nota che difficilmente di «quel groviglio di prospettive teoriche, di progetti filosofici, di iniziative e di nuove pratiche politiche, sorto e sviluppatosi fra il '60 e la fine secolo in Italia» si può fare «un insieme, magari plurale o dialettico, chiamandolo Italian Theory», e ciò perché «la situazione è complicata dal fatto che quel territorio e quel tratto temporale, più che da un pensiero, furono riempiti da un conflitto politico assai drammatico. La filosofia nacque e si dispose dentro quel conflitto. L'origine di un'eventuale Italian Theory ha dunque caratteristiche difficilmente riconducibili ad una qualsiasi comune condizione storica e teoretica»⁷⁵.

Nel corso dello stesso dibattito, un tentativo di trovare il filo conduttore dell'*Italian Theory* viene compiuto da Sandro Chignola, il quale afferma che l'unità del pensiero italiano va ricercata nello stile, più che nella specificità di una tradizione, o in un particolare orientamento nel dibattito filosofico. Uno stile di pensiero «come pratica collettiva e come militanza rivoluzionaria» che si è «forgiato nelle lotte» ed è stato «messo alla prova nelle galere»⁷⁶.

Sebbene nell'articolo venga citato anche *Homo Sacer* di Agamben, è evidente che il riferimento teoretico principale è *Impero* di Negri e Hardt. Chignola sottolinea infatti che il pensiero radicale italiano ha posto al centro della propria analisi politica la moltitudine, intesa come soggetto sociale attivo nel piano di immanenza

74 P. Rabinow, N. Rose, *Biopower Today*, cit., p. 198.

75 T. Negri, *A proposito di Italian Theory. Note sullo stato della filosofia italiana* – 5, <www.euronomade.info>, 28 dicembre 2015 (accesso).

76 S. Chignola, *Italian Theory? Note sullo stato della filosofia italiana* – 6, <www.euronomade.info>, 28 dicembre 2015 (accesso).

che agisce sulla base di ciò che le singolarità hanno in *comune*. Con questa operazione concettuale, esso è entrato in una fase biopolitica oltremarxista⁷⁷.

Quello di moltitudine è un concetto di classe, sì. Ma è un concetto *stipulativo*, non identitario – perché ricavato da un processo costituente e dall'ibridazione – e adattato alla forma pura del divenire come incessante dinamica tras-formativa. Biopolitica, per il pensiero radicale in Italia, è questa tensione: la costante sottrazione del *subiectum* al *subiectus*, che diventa possibilità concreta con la fine della società del lavoro e con l'*agencement* macchinico dei desideri. *Cyborgs*, mute postumane, ibridi postgenomici, stanno alla base dell'*Italian theory*, non nature, tantomeno umane. Nessun vitalismo, quindi. Una materialissima immanenza, piuttosto⁷⁸.

Da un lato, dice Chignola, è importante assegnare la giusta rilevanza alla genealogia che ha prodotto questo pensiero oltremarxista. E qui indica due possibili serie nell'ambito della storia delle idee. La prima è composta da Nietzsche, Foucault e Deleuze. La seconda da Machiavelli, Spinoza e Marx. Tuttavia, «è altrettanto importante sottolineare gli aspetti di disseminazione attivamente e concretamente perseguiti dal pensiero radicale italiano. Non per proselitismo, ovviamente, ma perché la funzione di una macchina da guerra è quella di essere disassemblata e riassemblata ovunque essa possa servire»⁷⁹.

4. ROBERTO ESPOSITO: IMMUNIZZAZIONE E BIOPOTERE

Un altro filosofo italiano che, dopo Agamben e Negri, sviluppa un discorso di respiro internazionale sulla biopolitica e il biopotere è Roberto Esposito. Anch'egli rientra, dunque, tra gli esponenti di quella corrente di pensiero che all'estero è conosciuta come *Italian Theory*. Anzi, egli è forse l'esponente che si sente maggiormente rappresentato da questa etichetta, tanto che se ne è appropriato per indicare

⁷⁷ Il che non significa che tutti gli studi di biopolitica abbiano una matrice neomarxista. Degno di nota in questo senso è un libro di Stefano Vaj che affronta di petto il problema del biopotere da una prospettiva risolutamente transumanista. Il suo *Biopolitica*, nell'edizione italiana, porta come sottotitolo *Il Nuovo Paradigma* (SEB, Milano 2005), mentre l'edizione inglese apparsa alcuni anni più tardi fa esplicito riferimento al transumanesimo anche nel titolo. Cfr. S. Vaj, *Biopolitics. A Transhumanist Paradigm*, La Carmelina, Ferrara 2014. Vaj torna su questo argomento anche in un saggio-intervista curato da A. Scianca, intitolato *Dove va la biopolitica?* (Settimo Sigillo, Roma 2008). Sebbene Vaj – avendo militato nel GRECE (Groupement de Recherches et Etudes pour la Civilisation Européenne) – appartenga a una tradizione politica assai diversa da quella di Toni Negri, la comune nazionalità conferma che l'attenzione al biopotere è ormai una caratteristica centrale della filosofia contemporanea italiana e che, forse, l'etichetta *Italian Theory* per indicare la *new wave* degli studi biopolitici non è del tutto fuori luogo.

⁷⁸ S. Chignola, *Italian Theory? Note sullo stato della filosofia italiana*, cit.

⁷⁹ *Ibidem*.

la *differenza italiana* nella storia della filosofia⁸⁰. Esposito sviluppa compiutamente il suo pensiero biopolitico a partire dagli anni duemila, in particolare con la pubblicazione nel 2002 di *Immunitas*⁸¹ e, a due anni di distanza, di *Bíos*⁸². Nel 2006, scrive per l'enciclopedia Treccani la voce "Biopolitica"⁸³, che successivamente viene inclusa, con poche modifiche, in un volumetto curato da Maurizio Ferraris intitolato *Potere. Perché si lotta per il potere*⁸⁴.

Cominciamo col dire che in *Immunitas* troviamo le chiavi interpretative per comprendere il pensiero che verrà elaborato successivamente. Esposito scrive *Immunitas* dopo l'attacco alle Torri gemelle dell'11 settembre 2001. Ciò che attira maggiormente la sua attenzione non è l'attacco in sé, quanto la sua prima e più diretta conseguenza: il *Patriot Act*. Una sospensione delle libertà civili volta a prevenire il terrore, a scongiurare il ripetersi di una simile eventualità. Il *Patriot Act* non è, però, un'iniziativa unica ed eccezionale. A ben guardare si iscrive in una logica che già caratterizza il mondo contemporaneo. Pur nella loro diversità specifica, rientrano nella stessa logica le battaglie preventive contro nuove epidemie, l'ossessiva difesa dai virus informatici, o il rafforzamento delle barriere nei confronti dell'immigrazione clandestina. La logica comune è quella dell'immunizzazione. Si vuole sconfiggere il morbo prima ancora che si presenti. Si vogliono proteggere le vittime potenziali prima ancora che ci siano vittime reali. Attraverso la categoria dell'immunizzazione, Esposito evidenzia «il tratto intrinsecamente nichilistico dell'antropologia filosofica: come è tipico di ogni compensazione, la costruzione dell'ordine che essa produce non ha i caratteri di una costruzione positiva, bensì quelli della distruzione di una distruzione, della negazione di un negativo. Ma proprio qui si delinea il possibile esito controfattuale della sua strategia: volendo riparare negativamente il negativo della comunità, essa rischia di consegnarla al niente da cui intende salvarla»⁸⁵.

Con questa considerazione, Esposito si pone nel solco di Nietzsche. La vita autentica poggia sulla volontà e sulla capacità di sperimentare il nuovo, di affrontare il rischio, di accogliere l'imprevisto. Quando la vita inizia a ripiegare su se stessa, a proteggersi dai pericoli esterni, a cercare un punto d'appoggio nell'istinto di conservazione, significa che è entrata in una fase di decadenza. L'immunizzazione ossessiva è sintomo di una società malata, moribonda, in fase di arretramento, non di una società sana, vitale, in fase di espansione. Il filosofo napoletano rovescia

80 R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, pp. 3-13.

81 R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

82 R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

83 R. Esposito, *Biopolitica*, <www.treccani.it>, VII Appendice, 2006.

84 R. Esposito, *Biopolitica*, in M. Ferraris (a cura di), *Potere. Perché si lotta per il potere?*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma 2012, p. 78.

85 R. Esposito, *Immunitas*, cit., p. 102.

quindi la prospettiva immunitaria dominante e afferma che «la malattia rappresenta, per l'organismo, il rischio di non poter più affrontare rischi»⁸⁶.

Si rende perciò necessaria, paradossalmente, una radicalizzazione dell'immunizzazione stessa. Non è possibile tornare semplicemente all'innocenza, all'ingenuità del mondo premoderno, ossia fingere che nulla stia accadendo. La pericolosità vitale e sociale dell'uomo contemporaneo è un dato intrinseco. Una pericolosità che, però, si annida anche e forse soprattutto nell'azione degli "agenti difensori". Si deve comprendere il meccanismo immunitario, per difendersi da esso, ovvero per mettere in campo l'immunizzazione dall'eccesso di immunizzazione, un sistema di difesa dagli agenti difensori.

In *Immunitas*, Esposito si confronta anche con la questione delle nuove tecnologie che entrano nel corpo umano e lo trasformano. Anche in questo caso, si nota una tendenza schizofrenica del mondo occidentale. Da un lato esso ci conduce – con tutte le sue strutture – nella direzione del divenire postumano, mentre dall'altro mette contraddittoriamente in atto la solita strategia di immunizzazione, di difesa, di protezione dello *status quo* del corpo umano. Esposito affronta il problema confrontandosi con il pensiero di Donna Haraway, autrice del *Manifesto Cyborg*. La filosofa statunitense, nell'atto di costruire un mito politico "ironico", fedele al femminismo, al socialismo e al materialismo, indaga l'invasività delle strutture informatiche e macchiniche nei confronti del nostro corpo, accoglie l'alterazione artificiale del corpo come fattore rivoluzionario, annuncia l'avvento del cyborg come nuovo paradigma della politica.

Contemporary science fiction is full of cyborgs – creatures simultaneously animal and machine, who populate worlds ambiguously natural and crafted. Modern medicine is also full of cyborgs, of couplings between organism and machine, each conceived as coded devices, in an intimacy and with a power that was not generated in the history of sexuality. [...] By the late twentieth century, our time, a mythic time, we are all chimeras, theorized and fabricated hybrids of machine and organism; in short, we are cyborgs. The cyborg is our ontology; it gives us our politics⁸⁷.

E aggiunge:

The new machines are so clean and light. Their engineers are sun-worshippers mediating a new scientific revolution associated with the night dream of post-industrial society. The diseases evoked by these clean machines are 'no more' than the minuscule coding changes of an antigen in the immune system, 'no

⁸⁶ Ivi, p. 172.

⁸⁷ Donna Haraway, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and SocialistFeminism in the Late Twentieth Century*, in *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, pp.149-150. [D. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, a cura di L. Borghi, introduzione di R. Braidotti, Milano, Feltrinelli 1995].

more' than the experience of stress. [...] So my cyborg myth is about transgressed boundaries, potent fusions, and dangerous possibilities which progressive people might explore as one part of needed political work⁸⁸.

Come si può notare, la stessa Haraway affronta la questione dell'ibridazione individuale nei termini metaforici dell'agente patogeno, dell'antigene e del sistema immunitario. Esposito prende spunto da questo discorso, per mostrare come il piano individuale sia difficilmente separabile da quello comunitario. Parlando del corpo umano, evidenzia che esso può essere pensato «come un testo in codice di cui va ritrovata la chiave genomica oppure come il terminale di una rete informatica di estensione planetaria, o ancora come un oggetto modificabile attraverso la chirurgia plastica e, prima ancora, l'ingegneria genetica», ma comunque venga pensato, esso è «in relazione diretta, e anzi simbiotica, con l'altro da sé: nel senso specifico e letterale che porta dentro di sé il proprio altro»⁸⁹.

In un altro lavoro, abbiamo notato – a partire dal titolo stesso – che la scelta dell'uomo contemporaneo si riduce ad una scelta tra mutare o perire⁹⁰. Non c'è più spazio per la purezza, la continuità, la conservazione dell'esistente. Le categorie ontologiche e metafisiche che sono state in passato poste alla base dell'identità umana, e che ancora sopravvivono nell'immaginario collettivo, sono inesorabilmente crollate di fronte agli avanzamenti della scienza e della tecnica. La stessa presa di coscienza informa la filosofia politica di Haraway e di Esposito. Quest'ultimo nota, infatti, che «il corpo si sospende – si interrompe e si raddoppia – in vista della propria durata. Si espone a ciò che gli sta fuori per salvare ciò che ancora porta dentro. Entra in rapporto problematico con l'altro per proteggersi da se stesso – dalla sua naturale tendenza alla consumazione. È in questo senso, e da questo lato, che nel cuore della biopolitica riemerge il profilo del sistema immunitario»⁹¹.

Dalla logica dell'immunizzazione è difficile, se non impossibile, uscire. È sicuramente immerso in questa logica chi modifica il proprio corpo, avvalendosi dell'ingegneria genetica o della chirurgia plastica, per renderlo immune dalle potenze naturali che da sempre insidiano la vita: malattia, invecchiamento, morte. Ma non è esente dalla stessa logica chi, al contrario, in nome della purezza, immunizza il proprio corpo rispetto all'invasività dei dispositivi tecno-scientifici. Perciò, il filosofo napoletano pone enfasi soprattutto sul fatto che il sistema immunitario «costituisce la giuntura di raccordo tra entità, specie, generi diversi e interrelati come sono l'individuale e il collettivo, il maschio e la femmina, l'uomo e la macchina» e, perciò, è ormai diventato «il punto di tangenza – di raccordo e di tensione – di tutti linguaggi della contemporaneità»⁹².

88 Ivi, 153-154.

89 R. Esposito, *Immunitas*, cit., p. 178.

90 R. Campa, *Mutare o perire*, cit.

91 R. Esposito, *Immunitas*, cit., p. 178.

92 *Ibidem*

Secondo Paolo Godani, il messaggio centrale di *Immunitas* è che «solo aprendosi verso l'esterno, accettando anche il rischio di un contagio e di una crisi irreversibile (per esempio di una crisi da rigetto), che un corpo (individuale o sociale) può aumentare la propria potenza di vita, può riuscire a immunizzarsi dalla malattia mortale della paura»⁹³.

Questo è un messaggio di chiara impronta nietzscheana che è stato raccolto è fatto proprio anche dal movimento transumanista. Tuttavia, se da un lato Esposito mostra di avere dei punti di contatto concettuali con Nietzsche, con Donna Haraway e con il movimento transumanista, dall'altro si mantiene lontano sotto diversi profili da questi fautori della biopolitica affermativa. In particolare, la distanza appare sul piano stilistico. Esposito è lontano dallo stile poetico ed evocativo del filosofo di Sils-Maria, così come dallo stile di scrittura dichiaratamente blasfemo e irriverente della filosofa statunitense, o da quel fremito faustiano che percorre gli scritti dei transumanisti. Non troviamo nel suo discorso dei proclami, dei programmi d'azione, la chiara indicazione di una via politica da percorrere senza indugi. Il suo discorso resta improntato alla cautela.

Questa impostazione caratterizza anche *Bíos*. In questa sede non proporremo un sunto e un'analisi dettagliata dell'intero libro, giacché questa operazione è già stata magistralmente svolta da Timothy Campbell nell'introduzione all'edizione inglese di *Bíos*⁹⁴. Proprio a questa edizione faremo qui riferimento. A noi interessa porre in evidenza soprattutto le questioni rilevanti per la storia delle idee. E ci pare che l'autore offra un contributo notevole proprio su questo terreno.

L'opera è composta da cinque capitoli. Nel primo capitolo (The Enigma of Biopolitics), Esposito si misura principalmente con la concezione biopolitica di Foucault. L'aspetto più interessante è che traccia la storia del concetto di biopolitica che *precede* l'elaborazione di Foucault, per poi operare un confronto. È un'operazione che lo stesso Foucault ha mancato di fare, lasciandoci quesiti irrisolti, consegnandoci un enigma. Esposito si chiede, innanzitutto, se la biopolitica concerne un governo *della* vita o *sulla* vita. Sottolinea che da qui potrebbe passare la distinzione tra i concetti di "biopolitica" (politica nel nome della vita) e "biopotere" (politica che comanda sulla vita), ma i significati in circolazione sono talmente difformi che questi concetti risultano ancora enigmatici⁹⁵.

Poiché non si può trovare il significato di questi termini limitandosi ai soli lavori di Foucault, Esposito procede a ritroso. Attira innanzitutto l'attenzione sul senso che veniva attribuito al termine "biopolitica" in Germania negli anni venti del secolo scorso.

93 P. Godani, *Recensione di R. Esposito, Immunitas. Protezione e negazione della vita*, «Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale», 2005.

94 T. Campbell, *Bíos, Immunity, Life. The Thought of Roberto Esposito*, in R. Esposito, *Bíos. Biopolitics and Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2008, pp. xii-xlii.

95 R. Esposito, *Bíos. Biopolitics and Philosophy*, cit, p. 15.

Our attention will be focused [...] on the Swede Rudolph Kjellén, probably because he was the first to employ the term “biopolitics” (we also owe him the expression “geopolitics” that Friedrich Ratzel and Karl Haushofer will later elaborate in a decidedly racist key). With respect to such a racist propensity, which will shortly thereafter culminate in the Nazi theorization of a “vital space” (*Lebensraum*) we should note that Kjellén’s position remains less conspicuous, despite his proclaimed sympathy for Wilhelminian German as well as a certain propensity for an aggressive foreign policy⁹⁶.

Nel breve scritto *Biopolitica*, il filosofo napoletano invita ad allargare ulteriormente la prospettiva sul piano storico. Anche qui, se da un lato riconosce che è stato Foucault a portare questo concetto al massimo grado di elaborazione, dall’altro ricorda che non è stato lui a inventare la biopolitica, intesa come categoria analitica. Se si guarda, infatti, al concetto e non al termine, si può retrodatare la sua nascita all’Ottocento. Innanzitutto, è già in qualche modo profilato nella cultura positivista francese, tanto che Auguste Comte, nel suo *Sistema di politica positiva*, introduce il termine “biocrazia”. Inoltre, lo stesso darwinismo sociale elaborato da Herbert Spencer poggia su una biopolitica implicita. Infine, il rapporto tra politica e vita è – come noi stessi abbiamo notato nell’*incipit* – l’asse portante di tutta la filosofia di Nietzsche, perché «assumere, come egli fa, la volontà di potenza come il fondamentale impulso umano non significa affermare soltanto che scopo ultimo della politica è l’espansione vitale degli individui e delle collettività, ma anche che i conflitti più significativi del nostro tempo avranno come oggetto e come campo di battaglia il corpo vivente dell’uomo»⁹⁷.

Non a caso, se il secondo capitolo di *Bíos* (The Paradigm of Immunization) riprende il discorso dell’immunizzazione già affrontato in precedenza, l’intero terzo capitolo (Biopower and Biopotentiality) è dedicato a Nietzsche. In special modo, nel paragrafo intitolato “Posthuman”, Esposito converge su una lettura di Nietzsche che è propria anche di alcuni esponenti del movimento transumanista⁹⁸. Il superuomo, o oltreuomo, che dir si voglia, non è semplicemente l’*individuo* che accetta con gioia l’idea dell’eterno ritorno, perché vive pienamente la propria vita, perché è riuscito a diventare ciò che è. Il superuomo può anche essere interpretato nel senso strettamente biologico ed evolucionistico della *specie* che succede all’uomo. Esposito si dichiara contrario all’opzione ermeneutica di ammorbidire, letteralmente o metaforicamente, le espressioni più crude utilizzate da Nietzsche. Soprattutto quelle espressioni che segnano uno scivolamento dalla biopolitica alla

96 Ivi, p. 16.

97 Ivi, p. 80.

98 Oltre al già citato *Biopolitica* di Stefano Vaj, si vedano i seguenti due articoli: S. L. Sorgner, *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism*, «Journal of Evolution and Technology», Vol. 20, Issue 1, March 2009, pp. 29-42; M. More, *The Overhuman in the Transhuman*, «Journal of Evolution and Technology», Vol. 21, Issue 1, January 2010, pp. 1-4.

tanatopolitica e che, a ben vedere, si ritrovano anche nei discorsi di Lombroso, Emerson, Lapogue, Gumpłowicz.

In particolare, Nietzsche insiste sulla necessità di usare termini zoologici, come *Zuchtung* (allevamento) or *Zahmung* (addomesticamento), anche quando si parla dell'uomo. Esposito nota che, se da un lato espressioni come “animale da preda” o “animale da allevamento” possono fare pensare al darwinismo sociale, dall'altro la prospettiva evolucionistica pone l'animalizzazione dell'uomo in uno scenario diverso, rimuovendola dal passato ancestrale e proiettandola nel futuro della specie umana. In altre parole, la visione nietzscheana appare in una luce diversa, se si ricorda che il filosofo tedesco considera l'uomo stesso come un organismo in evoluzione e non come un dato. Nella prospettiva dell'evoluzione autodiretta, ovvero di una biopolitica affermativa orientata al biopotenziamento, *Übermensch* (che l'autore di *Bios* traduce con “after-man”) è anche colui che è capace di trascendere se stesso attraverso l'uso delle biotecnologie⁹⁹.

Esposito fornisce altri esempi di biopolitica pre-foucaultiana, relativi questa volta al Novecento, in un'intervista concessa a Roberto Ciccarelli. Precisa che «era stato già il filosofo francese George Canguilhem negli anni Quaranta a formulare l'idea di una “filosofia della biologia” contrapposta alla biologia antifilosofica dei nazisti», e aggiunge che il nesso tra biologia e politica viene ripreso, in termini umanistici, negli anni Sessanta, da Aaron Starobinski e Edgar Morin, i quali «alla biopolitica attribuivano il compito di sottrarre lo sviluppo del genere umano alla sua tendenza economicistica e produttivistica»¹⁰⁰. Infine, questo viaggio concettuale attraversa una terza tappa, quella americana degli anni Settanta, il cui principale punto di riferimento è il volume *Biopolitics* di Thomas Thorson. Senza contare il filone della sociobiologia, ancora attivo nell'ambito della politologia americana, che dà origine a una serie di volumi collettanei intitolata *Research in Biopolitics*.

Queste precisazioni storiografiche possono essere viste come passi necessari per relativizzare Foucault e aprire uno spazio di libertà alle elaborazioni successive. Tuttavia, se prima del filosofo francese o indipendentemente dal suo pensiero, la biopolitica ha trovato espressione in numerosi studi, resta il fatto che la sua prospettiva risulta «l'unica in grado di sostenere il confronto con quella di Nietzsche, di cui riprende più di un motivo, ma in un quadro ermeneutico che ne muta radicalmente i termini in senso critico e problematico»¹⁰¹.

Della teorizzazione di Foucault, Esposito sembra tenere ferma la natura ambivalente del biopotere. Il biopotere sembra manifestarsi come un passo avanti rispetto al potere sovrano dell'epoca premoderna.

99 Ivi, pp. 108-109.

100 R. Ciccarelli, R. Esposito, *Difese immunitarie al potere sovrano di vita e di morte*, <www.centroriformato.it>, 2 marzo 2006.

101 R. Esposito, *Biopolitica*, cit., p. 81.

Se il dominio sovrano si esercitava prevalentemente nel prelievo delle risorse, ma anche di sangue, di sudditi sottoposti al diritto di vita e di morte, il biopotere si rivolge piuttosto a questi processi – di riproduzione, risanamento, profilassi – che attengono al prolungamento e al miglioramento delle condizioni di vita. Da qui – oltre al ruolo sempre più centrale assunto dal sapere medico – la nascita e lo sviluppo di quelle scienze della vita che sono la statistica demografica, l'igiene, e anche l'economia intesa come tecnica per incrementare le ricchezze della popolazione nel suo complesso¹⁰².

Quella che sembra una traiettoria virtuosa della politica liberale moderna, presenta però un "lato oscuro". L'idea di biopotere è, nella sua essenza profonda, ben più radicale di quella che ci consegna la letteratura di marca medico-scientifica dell'età moderna. La biopolitica non può essere concettualmente ridotta a un mero intervento paternalistico volto al miglioramento delle condizioni di vita del popolo. Questo è solo un aspetto della questione che, tra l'altro, al contrario di quanto predicano oggi i difensori della vita ad ogni costo, è il risultato di un percorso storico complesso che include tra i suoi elementi genetici anche l'idea di governo delle anime da parte della pastorale cristiana. Secondo Esposito, «il processo generale di custodia e potenziamento della vita [...] non è separabile da un effetto contrapposto che sembra restaurare, a livello di massa, la pratica sovrana di decisione di morte»¹⁰³.

Avviandosi su questa strada, il filosofo napoletano non può che ritornare sul tema dei campi di sterminio, già affrontato da Foucault e Agamben, rilevando che l'intreccio paradossale di protezione e negazione della vita viene portato al culmine proprio dal nazismo. La tesi di Foucault è così riassunta: il campo è il risultato dell'incontro «della biopolitica con il razzismo, esso stesso declinato in termini sempre più rigidamente biologistici», giacché «nel momento in cui la salute e la pretesa purezza razziale di un popolo diventa l'obiettivo politico supremo, a esso può ben essere sacrificata una porzione di vita considerata non altrettanto valida e dunque, come fu detto, non degna di essere vissuta»¹⁰⁴.

Il capitolo quarto di *Bíos* (Thanatopolitics – The Cycle of *Genos*) è interamente dedicato all'analisi della biopolitica nazionalsocialista. Qui, Esposito si allontana parzialmente dall'interpretazione di Foucault, per rileggere il fenomeno attraverso le lenti del paradigma immunitario. Al cuore della biopolitica nazista viene individuato il dispiegamento di tre dispositivi immunitari: *l'assoluta normativizzazione della vita*, realizzata non solo attraverso una meticolosa legislazione ma anche attraverso il coinvolgimento dell'apparato medico-sanitario nel controllo della popolazione; *il principio della doppia chiusura del corpo*, attraverso il superamento di una concezione dualistica dell'uomo e la riduzione dell'individuo alla sua corpo-

102 Ivi, p. 79.

103 *Ibidem*.

104 Ivi, p. 80.

reità; e, infine, *la soppressione anticipata della nascita*, attraverso la sterilizzazione forzata di centinaia di migliaia di individui giudicati inadatti alla procreazione. In sintesi, secondo Esposito, nel regime biopolitico contemporaneo, il potere sovrano non si manifesta tanto nella facoltà di dare la morte, quanto nella facoltà di annullare anticipatamente la vita.

Nell'ultimo capitolo di *Bíos* (*The Philosophy of Bíos*), l'autore insiste particolarmente sul fatto che la biopolitica non si esaurisce con l'autodistruzione del regime nazionalsocialista. C'era biopolitica prima del nazismo e c'è biopolitica dopo. Anzi, secondo Esposito, quel particolare tipo di biopolitica che trova nel nazismo la sua più "terrificante" e "perversa" forma di realizzazione storica non solo non è scomparsa ma si è espansa¹⁰⁵.

Questa narrazione stride non poco con quella che è l'immagine dominante del fenomeno nazionalsocialista – un fenomeno storico unico nel suo genere, che ha un inizio e una fine, e che si pone su un piano ontologico totalmente altro rispetto ai regimi politici liberali e democratici. Nell'immaginario collettivo occidentale, si può ancora ragionare sulle similitudini tra il nazismo e il comunismo sovietico, ma l'alterità totale rispetto alla *normalità democratica* della politica è assunta come un fatto autoevidente.

Al contrario, il filosofo napoletano nota che i dispositivi immunitari che già abbiamo visto all'opera nel nazismo sono ancora attivi. Non sostiene, naturalmente, che non vi sia differenza alcuna tra i sistemi politici. Persino il parallelo con il comunismo sovietico, secondo Esposito, regge fino a un certo punto. Tuttavia, i meccanismi di assoluta normativizzazione della vita, di controllo medico-scientifico della popolazione e di soppressione anticipata della nascita, che a loro volta traggono linfa dal principio che c'è vita «degnata di essere vissuta» e vita «non degna di essere vissuta», persistono e anzi espongono la propria sfera d'azione.

Nell'articolo *Biopolitica*, Esposito nota che, negli anni Novanta, l'enigma della biopolitica torna a interpellare insistentemente la filosofia contemporanea. Problemi nuovi, non contemplati da Foucault, si affacciano all'orizzonte e chiedono risposte. La migrazione di massa dall'emisfero meridionale del mondo, sconvolto dalle guerre e colpito dalla crisi economica, e la sindrome securitaria che attanaglia di conseguenza le regioni dell'emisfero settentrionale sono soltanto gli aspetti della biopolitica che occupano maggiore spazio nei media, riportando la questione "etnica" al centro del dibattito.

Altro problema fondamentale che potrebbe giovare in termini analitici e assiologici della categoria del "biopotere" è l'impatto del progresso tecnico sulle forme di vita. Per dirla con le parole di Esposito, «la stessa penetrazione della scienza nel corpo umano attraverso l'inarrestabile incremento delle biotecnologie – con tutti i problemi etici, sociali, antropologici che comporta – determina una mobilitazione di interesse proporzionale al deperimento delle forme tradizionali di partecipazione

105 R. Esposito, *Bíos. Biopolitics and Philosophy*, cit. p. 146.

politica sul piano delle istituzioni rappresentative»¹⁰⁶. Il novum del terzo millennio è l'immanentizzazione della fenomenologia biopolitica, ovvero la crescita, in Occidente, di una «richiesta di gestione individuale sul proprio corpo da parte di soggetti sempre meno inclini a farsi rappresentare dalle tradizionali istituzioni statali, partitiche, sindacali»¹⁰⁷.

Notoriamente, a questa richiesta, oppone resistenza soprattutto la Chiesa cattolica, che ha ormai fatto della bioetica il proprio principale campo d'azione. Esposito tende, tuttavia, a porre l'accento sul fatto che anche dietro contrapposizioni che paiono nette e nitide si nascondono comuni presupposti filosofici, o persino teologici. Discutendo la questione dell'Incarnazione, del Verbo che si fa carne, nell'ambito della teologia cristiana, Esposito nota un parallelo con le ambizioni contemporanee della biotecnologia.

[T]he notion of flesh needs to be rethought outside of Christian language, namely, as the biopolitical possibility of the ontological and technological transmutation of the human body. One could say that biotechnology is a non-Christian form of incarnation. What in the experience of prosthesis (of the transplant or the implant) penetrates into the human organism is no longer the divine, but the organ of another person [*uomo*]\ or something that doesn't live, that "divinely" allows the person to live and improve the quality of his or her life¹⁰⁸.

Esposito aggiunge che

...this new biopolitical feature (which inevitably is technopolitical) doesn't lose every point of contact with its own Christian archetype.

Giusta osservazione, ma a noi pare che l'idea archetipica possa essere proiettata ancora più indietro, giacché il Logos che si fa carne, il Dio che si fa uomo (o anche animale), l'ibridazione tra divinità e umanità, è un tema ricorrente anche nei miti greci. Non solo Zeus assume frequentemente sembianze umane o animali, ma si narra anche di una pletera di "figli di Zeus", dei e semidei, concepiti con dee o donne mortali, e inviati sulla Terra a svolgere una missione salvifica. Il Cristianesimo si fa veicolo di questo archetipo e lo consegna a noi.

In conclusione, Esposito tende a porre la questione del biopotere in termini problematici. Si chiede se «il processo biopolitico va inteso in senso prevalentemente affermativo, come potenza produttiva di vita, o nei termini negativi della sua chiusura impositiva e violenta?»¹⁰⁹. In linea di principio sembra schierarsi per la prima opzione, ma in questo posizionamento non si nota nessuno slancio pro-

106 R. Esposito, *Biopolitica*, cit., p. 82.

107 Ivi, p. 83.

108 R. Esposito, *Bios. Biopolitics and Philosophy*, cit, p. 168.

109 R. Esposito, *Biopolitica*, cit., p. 81.

meteico. Il filosofo napoletano è prudente. Afferma che la trasformazione legata alle dinamiche di globalizzazione tecnologica «non si presta certo a una valutazione compatta e indifferenziata. Di essa si possono mettere in evidenza i caratteri negativi, addirittura catastrofici, o anche quelli, almeno potenzialmente, positivi e innovativi».

Questo posizionamento mediano è posto in evidenza anche da Timothy Campbell, sempre nella prefazione di *Bíos*, quando mette a confronto le idee di Esposito con quelle di Ronald Dworkin e Jürgen Habermas, schierati rispettivamente (e risolutamente) pro e contro quella forma di biopolitica che oggi chiamiamo “genetica liberale”.

Certainly, Esposito's analysis in *Bíos* and elsewhere shares a number of features with Habermas's symptomology of a catastrophic neoliberal eugenic regime in which individual choice on future genetic programming operates, in not so different form, to immunize certain individuals from the community¹¹⁰.

D'altro canto, nota Campbell, l'idea di comunità di Habermas differisce in modo fondamentale dall'idea di comunità di Esposito¹¹¹. E questa differenza ha conseguenze anche sulla valutazione della genetica liberale. Habermas offre una concezione trascendentale della comunità, fondandola sulla comunicazione e la reciproca comprensione tra i suoi membri¹¹². Per il filosofo napoletano al cuore della genesi della comunità c'è invece un meccanismo immunitario che è fondamentalmente impolitico. La conseguenza è che non c'è autocomprensione in grado di creare un ponte tra le irriducibili differenze che sussistono tra i soggetti. Se questo è vero, la posizione proibizionistica di Habermas ricade pesantemente nel paradigma immunitario dal quale cerca di fuggire. Una comunità arbitrariamente definita in termini trascendentali, invece di accogliere ogni forma di vita, decide di non fare spazio a individui postumani, stabilendo dunque a priori un confine tra «vita degna» e «vita indegna». E procede a questa forma di discriminazione genetica, proprio mentre cerca di difendere i principi di libertà e uguaglianza¹¹³.

Proviamo allora a riassumere in una frase la filosofia politica di Esposito, al rischio di scivolare nel semplicismo: se dal paradigma dell'immunizzazione non si può comunque fuggire, non resta che contrastare l'eccesso di immunizzazione, ov-

110 T. Campbell, *Bíos, Immunity, Life. The Thought of Roberto Esposito*, cit. p. xxxiv.

111 R. Esposito, *Communitas. Origine e destino delle comunità*, Einaudi, Torino 2006.

112 J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002.

113 Campbell si esprime in questi termini: «If there is to be a defense of community against the threat of future members whose genetically altered bodies undercut the shared life experiences of all, it cannot be premised on the effects of biotechnology to subtract certain members from the communal giving of the *munus*. A critique of the dangers of contemporary eugenics based on the threat it raises for the biological conformity of its members runs aground therefore on the impulse to create a transcending norm of biological life». Ivi, p. xxxv.

vero l'attitudine a prevenire pericoli solo potenziali, al prezzo di impoverire la vita; corollario di questa strategia è l'apertura a nuove forme di vita, a una biopolitica affermativa, nonostante i pericoli potenziali che essa convoglia.

5. CONCLUSIONI (PER ANDARE OLTRE)

Questa ricostruzione storica mostra che i termini "biopolitica" e "biopotere" non sono stati utilizzati in modo univoco. La formulazione iniziale di Foucault è stata esplicitamente ripresa dagli esponenti dell'*Italian Theory*, ma in ogni singolo caso i concetti sono stati rielaborati in modo piuttosto creativo. Oltretutto, tanto nell'elaborazione originale quanto nelle rielaborazioni, non è ancora emersa una chiara differenza semantica tra i due termini. L'esigenza di tracciare una distinzione più netta è stata segnalata anche da Rabinow e Rose, che hanno proposto di risolvere così la questione:

At its most general, then, the concept of "biopower" serves to bring into view a field comprised of more or less rationalized attempts to intervene upon the vital characteristics of human existence – human beings, individually and collectively, as living creatures who are born, mature, inhabit a body that can be trained and augmented, and then sicken and die and as collectivities or populations composed of such living beings. And, whilst Foucault is imprecise in his use of the terms, it might be helpful to suggest that, within the field of biopower, we can call "biopolitics" the specific strategies and contestations over problematizations of collective human vitality, morbidity and mortality, over the forms of knowledge, regimes of authority, and practices of intervention that are desirable, legitimate and efficacious¹¹⁴.

In effetti, "biopotere" indica un fenomeno più ampio rispetto a quello simboleggiato dal vocabolo "biopolitica". Così come c'è potere fuori dalla politica, per esempio nelle banche e nelle multinazionali, c'è biopotere anche fuori dalla biopolitica, per esempio nei laboratori medico-scientifici e nei nosocomi. È anche necessario riconoscere più chiaramente che la biopolitica è un sottoinsieme della politica. Così come la politica è l'arte del potere, della sua conquista e del suo mantenimento, della sua gestione e della sua divisione, la biopolitica è l'arte del biopotere.

Ciò non significa che chi ha usato i due termini in modo intercambiabile sia caduto in errore. Anche la scienza e la filosofia, pur facendo del rigore metodologico e della precisione semantica il proprio carattere distintivo, restano in fondo forme di letteratura. In quanto tali, possono avvalersi di figure retoriche come la metonimia o la sineddoche, indicando la parte per il tutto o il tutto per la parte,

114 P. Rabinow, N. Rose, *Biopower Today*, cit., pp. 196-197.

al fine di rendere più evocativo e stilisticamente pregevole l'impianto narrativo. Questo è particolarmente vero per le opere riconducibili all'*Italian Theory*, che non nascondono una certa ambizione estetica.

Al netto di questi problemi, i lavori di Agamben, Negri ed Esposito hanno mostrato, in modo piuttosto convincente, che nell'ambito della filosofia politica è ormai necessario aprire uno stabile spazio di riflessione dedicato alla relazione tra politica e vita biologica, e che i concetti di biopolitica e biopotere – magari elaborati in modo più preciso – possono diventare strumenti decisivi per esplorare questo spazio.

Ognuno di questi autori ha posto l'accento sull'esercizio del biopotere in un preciso frangente storico, orizzonte geografico e clima politico. Foucault si è concentrato sull'*âge classique*, e in particolare sul XVIII secolo, per quanto riguarda la dimensione temporale, sulla Francia per quanto riguarda la dimensione spaziale e sull'emersione del sistema liberale capitalista per quanto riguarda la dimensione politica. Agamben ha posto particolare enfasi sulla biopolitica praticata nella prima metà del XX secolo, in Germania e nelle aree cadute sotto l'influenza tedesca, da parte del regime nazionalsocialista. Inoltre, ha indicato l'esigenza di riconoscere l'esistenza di una biopolitica anche nell'Antichità, in Grecia e a Roma, nel clima politico precristiano. Esigenza che ha indicato anche l'autore del presente articolo, in questo e in altri scritti. Negri propone un discorso più legato all'attualità, incentrato su una dimensione globale, attento allo sviluppo del capitalismo finanziario e alle resistenze che incontra. Esposito, interessandosi anche della storia concettuale della biopolitica, offre un discorso che spazia dal XIX secolo al presente, prevalentemente imperniato sulla civiltà occidentale, con un'attenzione maggiore a Nietzsche sul piano teorico e al nazionalsocialismo sul piano della biopolitica applicata.

Di fronte alla ricchezza di questi studi e alle tante implicazioni che sono emerse, si inizia a comprendere che i concetti di biopolitica e biopotere possono risultare utili per esplorare una realtà ancora più estesa. Su questa via ci siamo, a dire il vero, già avviati in altri lavori. Nel libro *La specie artificiale*, per esempio, abbiamo ripreso il discorso dello psicologo Geoffrey Miller sulle biopolitiche implementate in Cina dal Partito Comunista:

Una delle eredità della presidenza Deng è l'attuale strategia volta a massimizzare il "Potere Complessivo Nazionale" ("Comprehensive National Power"). Questo include il potere economico (PIL, risorse naturali, energia, manifattura, infrastrutture, acquisto del debito nazionale americano), il potere militare (guerra cibernetica, vettori per missili balistici e anti-aerei, missili anti-satellite), e il potere "soft" (prestigio culturale, Olimpiadi di Pechino, turismo, film cinesi e arte contemporanea, Istituti Confuciani, grattacieli di Shanghai). Ma indubbiamente, il Potere Complessivo Nazionale include anche il "biopotere": la creazione di capitale umano con la più alta qualità del mondo in termini di

geni, salute ed educazione della popolazione cinese (vedi *Governing China's Population* di Susan Greenhalgh and Edwin Winkler)»¹¹⁵.

Il riferimento era al “BGI Cognitive Genomics Project”, un progetto volto al sequenziamento completo del genoma di mille persone di tutto il mondo dotate di un alto quoziente di intelligenza, al fine di individuare i gruppi di alleli legati all'intelligenza e favorirne la diffusione attraverso la fecondazione in vitro e altre tecnologie biomediche. Nel libro, spiegavamo che lo scopo di una simile biopolitica «è accrescere il biopotere della nazione, aumentando il tasso di intelligenza complessivo della popolazione cinese»¹¹⁶.

Sulla questione della biopolitica e del biopotere, tanto la storia delle idee quanto la filosofia politica sono dunque chiamate a riconoscere la necessità di andare *oltre* i confini storici, geografici e ideologici della realtà finora esplorata.

115 G. Miller, *Chinese Eugenics*, in *2013: What *Should* We Be Worried About?*, <www.edge.org>, 28 dicembre 2012 (accesso).

116 R. Campa, *La specie artificiale*, cit., p. 89.

AUTHORS

Salvo Andò, Ph.D. candidate in sociology at the Jagiellonian University in Krakow. His research focuses on moral panic and the relationship between power and the new media.

Riccardo Campa, sociologist; professor at the Jagiellonian University in Krakow. His research focuses mainly on science and technology studies, social theory, philosophy and the sociology of science, bioethics, futurism, and the history of ideas.

Jadwiga Guerrero van der Meijden, Ph.D. candidate in philosophy at the Jagiellonian University in Krakow. Her research focuses on classical metaphysics, ancient and medieval anthropology, phenomenology and hermeneutics.

Michel Henri Kowalewicz, historian of ideas and philosophy; professor at Jagiellonian University in Krakow, founder and head of the “History of Ideas Research Centre.” His research focuses on different models of Enlightenment and circulation of ideas and texts in Eighteenth-century Europe.

Lucas B Mazur, social psychologist; holds a Ph.D. in social psychology from the Hiatt School of Psychology at Clark University. His research examines the social cognition underlying categorization, particularly of collective, group-based experiences, and how these processes influence intergroup dynamics.

Karol Wilczyński, Ph.D. candidate in philosophy at Jagiellonian University in Krakow. His research and teaching interests include ancient and medieval philosophy and philosophy of religion.

Probably the majority of our "modern" children intuitively associate the Power icon (⏻) with the possibility of either activation or deactivation of all kinds of devices: starting with a television or a light switch and ending with more complicated and perhaps more fascinating items, such as smart phones, tablets, computers, or game consoles. From Antiquity to Modern Times, the historical dynamics of our changing understanding of the idea of power recalls a child's discovering of the world, as both are based on new dealings and correlations.